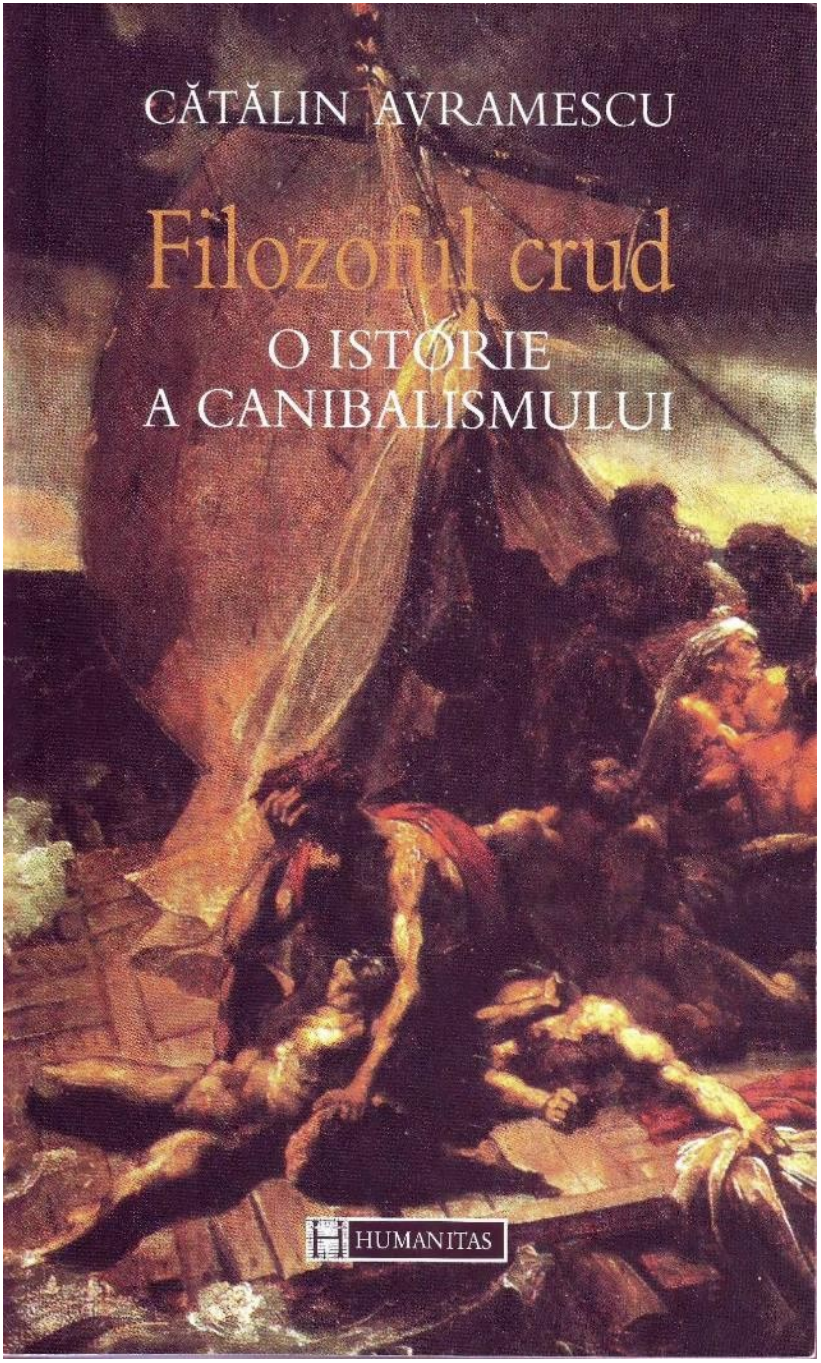
CĂTĂLIN AVRAMESCU
Filozoful crud
O ISTORIE
A CANIBALISMULUI
HUMANITAS

HUMANITAS

FILOSOFUL CRUD
O ISTORIE A CANIBALISMULUI

CĂTĂLIN AVRAMESCU. Născut în 1967 (Mizil). Doctor în filo- zofie al Universităţii din Bucureşti. Stagii de cercetare la Institute for Advanced Study în Humanities (Edinburgh), Sigurdur Nordal

Institute (Reykjavik), Netherlands Institute for Advanced Study în the Humanities and Social Science (Wassenaar), bursier la Herzog

August Bibliothek (Wolfenbiittel) şi Clark Library/Center for 17th and 18th Century Studies (Los Angeles). Specialist în filosofie po- litică şi morală, a susţinut cursuri la Bucureşti şi la Helsinki şi conferinţe în Ungaria, Scoţia, Canada şi Austria. A publicat eseuri şi studii de teorie politică şi istoria ideilor, în special asupra inter- valului secolelor XVII-XIX. Prima sa carte. De la teologia puterii absolute la fizica socială (Bucureşti, 1998), este o explorare tematică a teoriei contractului social de la Hobbes la Rousseau. În prezent este cercetător la Institutul de Istorie al Universităţii din Viena.

CĂTĂLIN AVRAMESCU

Filosoful crud

O ISTORIE A CANIBALISMULUI

HUMANITAS

BUCUREŞTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
AVRAMESCU, CĂTĂLIN

Filosoful crud: O istorie a canibalismului / Cătălin Avramescu.
— Bucureşti: Humanitas, 2003

ISBN 973-50-0370-8
392.89

© HUMANITAS, 2003
ISBN 973-50-0370-8

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Lucrul la această carte a început la Institute for Advan- ced Study în the Humanities (Edinburgh). Directorul insti- tutului, Peter Jones, a fost o gazdă memorabilă, iar colegilor de acolo le păstrez o amintire specială. De atunci, următoa- rele institute şi departamente m-au primit ca membru:

Clark Library/ Center for 17th and 18th Century Studies (Los

Angeles), Departamentul de Filosofie Socială şi Morală al

Universităţii din Helsinki, Institutul Sigurdur Nordal (Reyk- javik), Netherlands Institute for Advanced Study în the Hu- manities and Social Science (Wassenaar), Herzog August

Bibliothek (Wolfenbiittel), Institut fur Geschichte (Univer- sităt Wien). Champlain College (Peterborough) mi-a oferit, prin decanul său, Stephen Brown, un răgaz de lucru. Am mai avut privilegiul de a lucra în bibliotecile naţionale ale

Austriei, Finlandei, Islandei şi Scoţiei, precum şi în

biblio- tecile universităţilor Leiden, Trent şi UCLA. Mulţumindu-le tuturor, adaug că niciuna din aceste instituţii sau persoane nu este responsabilă pentru eventualele erori.

Trimiterile la cărţile din secolele XVI-XVIII, frecvente în această lucrare, implică unele dificultăţi. Este un fapt comun, în această perioadă, ca o lucrare să apară în ediţii diferite una de alta. Numeroşi autori revin asupra textului, adăugând sau eliminând pasaje, în funcţie de tot felul de raţiuni.

Uneori manuscrisele nu corespund exact cu lucrarea tipă- rită, alteori editorii intervin în text, locul de apariţie al căr- ţii este disimulat, unele ediţii apar anonim, trimiterile din note ori citatele nu sunt exacte (uneori intenţionat), idei sunt reluate fără să li se recunoască originea. Unele lucrări cir- culă în manuscris sau în ediţii-pirat. Cum intenţia mea este

de a comunica un alt gen de istorie, nu am dorit să complic lectura cu consideraţii bibliografice de care cititorul se poa- te dispensa. De aceea am adoptat o serie de convenţii des- tinate să simplifice aparatul critic.

Notele au fost menţinute la minim, iar bibliografia con- ţine ediţiile la care trimit notele de subsol; nu a fost posibil, din considerente practice, să includ eventualele ediţii româneşti. Traducerile în limba română îmi aparţin. Când a fost necesar, am modernizat textul original. Anul primei ediţii este de regulă indicat în text; uneori acesta nu corespun- de cu aceea pe care am folosit-o pentru referinţă. Nu am mai considerat

necesar, în majoritatea cazurilor, să marchez eventualele diferenţe între ediţiile unui text.

Pentru că sensurile termenilor „clasic” şi „modem” s-ar putea să apară nu întocmai intuitive, trebuie să precizez că

„clasic” înseamnă ceea ce ţine de Antichitatea clasică şi, prin extensie, ceea ce a fost influenţat de ideile şi valorile acesteia. De aceea, mă refer uneori la argumente din secolele

XVII-XVIII ca fiind „clasice”, în opoziţie cu un stil de gândire „modern”, promovat de ştiinţa şi filosofia aceloraşi secole.

Rătăcit prin lume de mai mulţi ani decât am sperat sau am dorit, această carte e un fel al meu de a mă întoarce aca- să. Ea este dedicată tuturor celor care nu au mai putut să

mă aştepte.

Vie na, 22 septembrie 2002

INTRODUCERE

A şi B, cei doi filosofi al căror dialog deschide lucrarea lui Diderot Supliment la călătoria lui Bougainville... despre in- convenientul de a ataşa idei morale anumitor acţiuni fizice care nu le presupun (1772), trec în revistă recentele descoperiri din

Mările Sudului, ocazie cu care ajung în faţa unei situaţii care cere o consideraţie specială. O insulă plasată în mijlocul abundenţei naturale, cu o suprafaţă limitată (o leghe dia- metru, precizează textul) şi în care oamenii au ajuns aproape ca prin miracol, va putea ea să susţină creşterea populaţiei?

Ce se va întâmpla cu oamenii care vor începe să se

multi- plice, întreabă B? Pentru A, răspunsul este clar: vor începe să se extermine şi să se mănânce unii pe alţii. Este posibil, continuă A, ca datorită acestui gen de situaţie să fi apărut, într-o epocă foarte veche, antropofagia, care ar fi astfel „de origine insulară". De aici rezultă necesitatea şi sursa unor obiceiuri crude, precum infanticidul şi sacrificiile omeneşti, apărute pentru a opri creşterea de nesusţinut a populaţiei.

Diderot le califică pe acestea ca „tot atâtea datini de o cruzime necesară şi bizară, a căror cauză s-a pierdut în noaptea timpurilor şi care îi torturează pe filosofi".

Amatorul de metafizică s-ar putea întreba de ce am gă- sit potrivit să torturez publicul cu analiza unor bizarerii pe- trecute în insulele reale sau imaginate ale trecutului. La prima vedere, discuţia dintre A şi B nu are nimic remarcabil, în contextul teoriilor secolului al XVIII-lea. Primitivii antropo- fagi din teritorii exotice, geneza cultului şi a fanatismului religios din necesităţile existenţei naturale, obsesia faţă de creşterea populaţiei pe un teritoriu dat: toate acestea sunt teme încercate ale Iluminismului. Semnificaţia teoriei de-

spre originea insulară a canibalismului apare doar dacă luăm distanţă faţă de text şi îl privim în raport cu tipul de ştiinţă pe care îşi propune să o vehiculeze, anume „istoria naturală", în sensul în care acest termen este înţeles în timpul lui Diderot. Antropofagii din Insula Lăncierilor sunt pla- saţi într-o situaţie care este la întretăierea a două mari formule. Pe de o parte, ei sunt un produs necesar al unei is- torii naturale. Combinaţia dintre abundenţa naturală limi- tată şi tendinţa către multiplicare nu poate fi prelungită logic decât spre un

punct în care acumularea de corpuri trebuie să genereze un consum reciproc. Pe de altă parte însă, tocmai faptul că antropofagii sunt cultivaţi de imaginaţia filo- zofului în izolarea insulei-laborator ne dovedeşte că natura canibalismului nu mai este un element al istoriei naturale înţelese ca gen universal.

Discuţia dintre A şi B surprinde canibalul la o răscruce de drumuri, parte precară a unei istorii la care accesul începe să-i fie interzis. Dincolo de acest moment, antropofa- gul este aşa cum îl cunoaştem noi astăzi, produs al unor circumstanţe particulare. Foamea extremă, obiceiurile dispărute din teritoriile invadate acum de turişti ori manifes- tările unui psihic profund deranjat, toate acestea sunt pâlpâiri de cauzalitate descrise de ştiinţeparticulare. Poporul antro- pofag a fost redus la o adunătură tristă de excentrici, care îşi duce, fiecare în parte, o existenţă chinuită în mica sa nişă ecologică, incapabil să se constituie ca un punct de articu- lare al unei filosofii morale.

Ajunşi funcţionari care ştiu foarte bine de unde le vine următoarea masă, filosofii din zilele noastre ne învaţă o ver- siune sau alta a utilitarismului, relativismului moral ori po- zitivismului juridic. Mai sensibil la plăcerile inactualităţii, eu am ales să prezint cititorului un studiu despre o perioa- dă precedentă, în care mâncătorul de came de om şi-a fă- cut simţită cumplita hegemonie între graniţele ştiinţei dreptului natural. Dezbaterea dintre A şi B ne permite să contemplăm, măcar ca posibilitate, o situaţie în care cani- balul a fost un subiect originar al istoriei universale. Dacă este aşa, atunci canibalul este un mare personaj uitat al fi-

lozofiei, iar povestea despre om şi obligaţiile sale, aşa cum acestea au fost văzute de filosofii trecutului, ar fi incomple- tă fără el.

Această istorie a canibalismului poate fi reconstruită ca o succesiune de trei stadii, parte istorice şi parte conceptu- ale. În cel dintâi, canibalul este tratat ca o creatură privită din perspectiva dreptului natural. În cel de-al doilea, el ajun- ge retorta diabolică unde o circulaţie a particulelor încurcă socotelile teologilor şi metafizicienilor. Cel de-al treilea sta- din este acela în care se pare că am ajuns azi, în care cani- balul este o creatură a împrejurărilor şi educaţiei. Dreptul natural, materialismul şi relativismul antropologic sunt cele trei mari contexte care impun o împărţire a istoriei trecerii prin gândire a canibalului şi care sunt, la rândul lor, clarifi- cate de prezenţa sa.

Lucrarea de faţă nu este, totuşi, una în primul rând is- torică. Mai întâi, pentru că ea nu este în niciun fel o istorie a practicilor canibale. Desigur, instanţele antropofagiei ve- ritabile şi-au lăsat uneori urmele în producţiile ideale ale filosofilor. Însă dacă au existat canibali sau nu, acest lucru este numai marginal important. Canibalul meu este o crea- tură livrescă, în primul rând, un personaj ce animă scrieri- le teoretice şi doar în mică măsură sau deloc un subiect al unei antropologii aberante.

înainte de orice, în această carte este vorba despre noi şi despre lumea noastră. Ceea ce am încercat să lămuresc nu este atât felul în care antropofagia a fost tratată de ştiin- ţele dreptului natural, cât mai ales misterul general al dispariţiei acestor teorii. Această dispariţie este semnificativă în ordine filosofică, deoarece în spaţiul ei gândim noi astăzi binele şi răul.

O dată cu personajul sanguin al canibalului dispare un stil al argumentării filosofice, lăsând în urmă o imaginaţie mai săracă. Dar fundamental este faptul că un univers de argumente, valori şi sensibilităţi ne devine inaccesibil ori neclar o dată cu exilarea din câmpul reflecţiei a punctului lor de articulaţie.

10

FILOSOFUL CRUD

Antropofagul a fost o creatură neînduplecată, care făcea vizibilă legea unei naturi aspre şi profunde. Aşa fiind, poa- te că el are să ne spună ceva despre noi înşine, oamenii unui timp când natura a devenit doar o ocazie de pitoresc. În ra- port cu noi, subiecţii unei organizări mediate tehnologic, ca- nibalul stării de natură ne permite să explorăm această dimensiune imposibilă, să traversăm sfera de cristal a po- liticii.

în stranietatea sa, canibalul este suveran peste o specie de libertate. Povestea sa este una care luminează originile statului modem şi hotarele civilizaţiei modeme şi le cântă- reşte dreptul lor de a fi. Să îl ascultăm pe acest om, căci vo- cea sa vine de dincolo, de unde noi venim şi unde poate nu vom mai ajunge niciodată.

ŞTIINŢA LEGILOR NATURALE

Teatrul dreptului naturii

în ceea ce este, poate, cea mai concisă şi mai ignorată ca- racterizare a metodei sale ştiinţifice, Hobbes susţine în Le- viathan (1651) că „exemplele nu dovedesc nimic” 1. Ceea ce
Hobbes marchează aici este o diferenţă profundă nu

de stil, ci de natură, între ştiinţa politică al cărei inventator se de- clarase în De cive (1642) şi filosofia morală a predecesorilor săi. Încă în jurul anului 1630 Hobbes elaborase ideea unei ştiinţe despre om înţeleasă ca una universală şi raţională, modelată după principiile geometriei euclidiene. Aceasta este o ştiinţă a deducţiilor raţionale, extrase sistematic, în manieră logică, din câteva axiome. Ea nu se dispensează complet de experienţă, însă o reduce pe aceasta la un set restrâns de observaţii ce nu admit contradicţie, cum ar fi aceea că oamenii se tem unii de alţii. Necesitatea acestui nou gen de ştiinţă este, pentru Hobbes, dublă. Pe de-o parte, ea decurge din natura corpului politic, care este o construcţie artificială, rezultat al voinţei indivizilor. Aceasta înseamnă că el nu e o parte a naturii şi nu poate fi dedus pe baza sentimentelor naturale ale sociabilităţii. De aceea ştiinţa poli- tică trebuie să pornească de la definiţii şi nu de la fapte empirice. Pe de altă parte, ştiinţa deductivă a omului şi a corpului politic se opune unei idei despre discursul politic pe care Hobbes o consideră profund suspectă, anume tra- diţiei „retoricii”, un termen prin care el include filosofia şi istoriografia antică, împreună cu interpretările lor moder- ne 2. El vede această ştiinţă ca pe una a reprezentărilor in- certe sau eronate, capabile de a întreţine disensiuni cu privire la cele mai fundamentale principii ale moralei. În contrast cu „retorica” autorilor clasici, Hobbes propune o şti-

inţă ordonată axiomatic, similară fizicii şi matematicii, cu relevanţă universală, una în care „exemplele” au cel mult un scop de clarificare a unor aspecte şi de a dezvălui une- le implicaţii ale teoriei.

Ideea hobbesiană a ştiinţei, care are unele antecedente sco- lastice, a fost extrem de influentă în secolele XVII şi XVIII, când filosofii politici încep să cultive un stil de argumenta- re care se îndepărtează notabil de acela al moraliştilor de extracţie literară. Spinoza este unul dintre cei dintâi care ade- că la această doctrină, cu o lucrare în care etica este „demon- strată" more geometrico. Lista autorilor din această perioadă care elaborează lucrări abstracte, ostentativ concepute ca şti- inţifice, este lungă şi ea include nume diverse precum Hen- ry More „, Cumberland", Hutcheson ori William King.

Ceea ce este respinsă de aceştia este concepţia despre dis- cursul moral înţeleasă ca o sumă de experienţe particula- re. Aceasta este şi filosofia morală care este acum cu noi, una în care exemplele nu au decât o valoare fie în esenţă ne- gativă, de „falsificare" a unui principiu general, fie margi- nal pozitivă, ilustrativă.

Este greu astăzi, pe fondul unei sărăciri a imaginaţiei mo- rale, să sesizăm că în secolul al XVII-lea formula dominan- tă a filosofiei morale era totuşi alta. Până în momentul în care ştiinţa abstractă a omului şi a societăţii a intrat în sce- nă, au existat un număr de alte ştiinţe pentru care imagi- nea şi exemplul erau materia primordială în jurul căreia îşi construiau discursul. Chiar şi după ce noul canon al ştiin- ţificităţii este acceptat, ruptura dintre acesta şi ceea ce am desemnat aici ca stilul clasic de argumentare morală nu este bruscă. Hobbes însuşi se abate de la propriul său principiu.

El trebuie să se fi gândit că exemplele, în fond, dovedesc ceva, altfel dimensiunile Leviathan-ului s-ar fi redus consi-

* I lenry More (1614-1687). Filosof englez, parte a grupului „pla- toniştilor de la Cambridge”, a dezbătut tezele cartezianismului.

** Richard Cumberland (1631-1718). Teolog şi filosof englez. Tra- tatul său De legibus naturae (1672) a fost o influenţă critică a concep- ţiilor lui Hobbes.

derabil. În scrierile sale, ca şi în scrierile majorităţii celor- lalţi filosofi ai stilului ştiinţific, exemplele cu valoare mo- rală sunt numeroase. Necesitatea în virtutea căreia ele sunt menţionate şi discutate este destul de complexă.

Până la începutul secolului al XVIII-lea, una dintre for- mele majore ale discursului despre morală este ştiinţa ca- zuisticii. Aceasta este o colecţie de „cazuri”, colaţionate în tratate care le grupează pe categorii şi le discută separat, în legătură cu autorităţile relevante. Cazuistica este o ştiinţă a exemplelor, în care începutul şi scopul cercetării este in- dividualul şi nu generalul, o ştiinţă „practică”, în sensul aris- totelic al acestui termen. Cazuistica este, în epoca formării modelului ştiinţific modem, un interlocutor obligatoriu.

Autorii ştiinţifici scriu într-un spaţiu saturat de convenţi- ile şi vocabularul cazuisticii. Argumentele şi influenţa ca- zuisticii explică, în parte, de ce filosofia socială a secolului al XVIII-lea este una în care exemplele rămân centrale în or- dinea demonstraţiei.

Un fapt mai profund însă este că natura cunoaşterii omului în general este cea care reclamă exemplele. Nu este o exa- gerare prea mare să spunem că pentru omul clasic a cunoaşte înseamnă a imagina, a dispune de un set de imagini adec- vate. Alăturarea unei serii de

imagini este cea care formea- ză galeria ştiinţei, până la marea cenzură a imaginaţiei anunţată de stilul pozitivismului. Până în acest moment, şti- inţele despre om au fost organizate în jurul unor idei care au provenit probabil de la sofiştii greci, după care au fost sistematizate de teoria argumentaţiei şi a categoriilor ela- borată de Aristotel şi transmisă mai departe de către scep- ticism şi tradiţia retoricienilor romani.

Aceste influenţe explică de ce cunoaşterea lumii şi a omului ajunge să fie concepută în Renaştere ca o specie de tea- tru. Savantul şi cititorul sunt văzuţi ca spectatori ce contemplă un spectacol, un „teatru al lumii" (theatrum muncii). Meta- fora teatrului este un model al discursului ştiinţific. Terme- nul „teatru" începe să fie folosit în titlul unor lucrări care sunt expuneri sumare ale unor subiecte vaste 3. Cunoaşterea aplicată începe şi ea să exploateze virtuţile teatralităţii. În

secolul al XVI-lea apar primele „teatre anatomice", la Pa- dua şi Leiden, iar numeroasele colecţii de curiozităţi natu- rale din această perioadă sunt desemnate ca „teatre ale naturii". În secolul al XVII-lea, William Petty arată despre un teatru anatomic că este „(fără metaforă) un templu al lui

Dumnezeu". În 1630 Jean-Pierre Camus arată: „Lumea este un amfiteatru sângeros... Pentru că lumea este populată de mai mulţi oameni răi decât de cei buni, e nevoie să se in- spire frică şi teroare acelora [răi] prin înfăţişarea pedepse- lor pe care legile le stabilesc pentru cei care se îndepărtează de la datoriile lor." 4 În Istoria naturală a religiei, David Hume scrie: „Suntem aşezaţi în această lume ca într-un mare tea- tru, unde

adevăratele resorturi şi cauze ale fiecărui eveni- ment sunt ascunse [privirii noastre]." 5

În secolul al XVII-lea, teatrul este şi locul unde ingenio- zitatea glorificată de noua filosofie mecanică îşi găseşte un teren fertil de desfăşurare. Fascinat de mişcarea miraculoa- să, regizorul baroc face apel la o serie de mecanisme care automatizează spectacolul. Pe scena care începe să fie lu- minată de o lumină artificială este reprezentată o alegorie a mişcării din societate şi din lume. Fontenelle* arată, în Dia- log despre pluralitatea lumilor, că universul este o colecţie de asemenea maşini de teatru. Barocul cultivă şi un gust pentru spectacolul cruzimii şi suferinţei omului. Plăcerea şi du- rerea sunt necesare una alteia: nu există plăcere fără durere, o satisfacţie este compensată în ordinea naturii de o suferinţă 6. Despre influenţa modelului teatral ne spune ceva şi faptul că până şi contestarea legitimităţii teatrului, pe care o va propune Rousseau în Scrisoare către d'Alembert, este po- sibilă numai în măsura în care există o legătură profundă între teatru şi natura umană: „Scena, în general, este un ta- blou al pasiunilor omeneşti, al căror original se găseşte în toate inimile." 7

Sistem de imagini organizat teatral, ştiinţa barocului este animată de pasiunea centrală a curiozităţii. Încă Aristotel

* Bemard Fontenelle (1657-1757). Filosof francez, secretar perma- nent al Academiei de Ştiinţe.

remarcase, în Metafizica, cum mirarea este primul

impuls că- tre filosofie: „Datorită faptului că s-au minunat, oamenii încep acum, şi au început mereu, să filosofeze.” 8 în secolele

XVII-XVIII curiozitatea este scoasă din catalogul viciilor şi ridicată la rangul de pasiune primară. În Spectacolul natu- rii, Pluche* susţine că dintre toate mijloacele ce pot fi folo- site pentru a-i învăţa pe tineri să gândească „nu este niciunul ale cărui efecte să fie mai sigure şi mai durabile decât cu- riozitatea” 9. Spectacolul naturii este unul pe care divinita- tea l-a destinat anume pentru instrucţia omului. În natură, omul are posibilitatea şi datoria să descifreze o ordine pro- videnţială. Dacă ne mulţumim să observăm natura fără să înţelegem planul Creatorului, crede Pluche, vom fi ca acel sălbatic care priveşte la un ceas fabricat în Europa fără să priceapă la ce foloseşte această maşinărie. „întreaga natu- că este un ceas magnific ale cărui resorturi nu funcţionea- ză decât pentru a ne învăţa ceva complet diferit de ceea ce se observă la prima vedere.” 10

Curiozitatea nu este doar o pasiune, ci şi un obiect al cer- cetării. Ştiinţa epocii clasice este, mai mult ca oricare alta, o colecţie de curiozităţi. Unele dintre tratatele acestei pe- rioade conţin în titlul lor referinţe la „curiozităţi”, eviden- ţiind interesul pentru grotesc şi bizar în filosofia morală şi naturală a Renaşterii şi barocului.

Până în secolul al XVIII-lea, când ştiinţa reuşeşte măcar în ordine conceptuală să facă inteligibil şi plauzibil idealul baconian al unei luări în stăpânire complete a realităţii, lu- mea largă este văzută prin optica unui sistem de opoziţii fundamentale între cetate şi natură. Acest sistem al opozi- ţiilor este regizat epistemologic de „dialectică”, o ştiinţă care purcede prin răsturnarea obiectului său iniţial, pentru a-i

distinge natura sa ascunsă şi relaţia cu opusul său în balan- ţa universală a creaturilor. Structura dialectică a lumii începe de la vârful ierarhiei celeste, unde se află Dumnezeu

* Noel-Antoine Pluche (1688-1761). Cleric francez refugiat în
Olanda, autor al Spectacolului naturii (1732-1750), o lucrare foarte popu- lară în secolul al XVIII-lea.

şi maimuţa sa. Diavolul, şi continuă până la baza piramidei fiinţelor.

Dincolo de marginile cetăţii clasice se întinde aşadar o lume răsturnată, opusul civilizaţiei, populată cu persona- je groteşti, imagini răsturnate ale omului civil. Hotarul re- publicii este limita simbolică de unde începe un alt univers, anunţat de construcţii precum Rabenstein (Piatra corbilor), eşafodul pe care avea loc în oraşele germane ritualul exe- cuţiei capitale, locul unde cel care încălca legile oamenilor şi ale naturii era ucis, iar rămăşiţele sale erau lăsate să atâr- ne în furci. Aici era limita dincolo de care natura rea deve- nea vizibilă, de unde ea venea şi unde era somată să se întoarcă.

Fig. 1. Theodor de Bry, gravură cu antropofagi (sec. Al XVI-lea)

Starea de natură invocată de filosofi, înainte de a fi un experiment mental al ştiinţei modeme ori o ipoteză istori- că, este parte a acestei răsturnări fundamentale, teatru grotesc al unor personaje ale nelegiuirii. Ea este un carnaval

în care toate ierarhiile ordinii civile sunt dizolvate într-o con- fuzie criminală. De aici descrierea stării de natură ca un răz- boi generalizat, al tuturor împotriva tuturor, un război în care este permis orice.

Aceasta este anarhia naturală pe fondul căreia se contu- reazâ personajul central al povestirii noastre, antropofagul, între creaturile diabolice stâmite de libertatea anticivilă, ca- nibalul este o prezenţă eminentă. Ideea după care absenţa puterii supreme duce la o stare de haos caracterizată de ca- nibalism este comună. Dintr-o predică din secolul al XVII-lea aflăm: „Eliminaţi suveranitatea de pe faţa pământului şi îl veţi transforma într-o arenă de luptă. Oamenii ar deveni ca- nibali şi şi-ar tăia gâtul unul altuia... Acesta ar fi cu adevă- rat iadul pe pământ...” 11 în Dreptul războiului şi păcii (1625)

Hugo Grotius* citează aprobator ceea ce el spune că este un proverb al evreilor: dacă nu ar exista magistraţi, oamenii s-ar mânca unii pe alţii. Aceeaşi idee, afirmă el, s-ar regăsi şi la Ioan Hrisostomul 12. În Eseu asupra principiului populaţiei

(ediţia din 1803) al lui Malthus, indienii americani, care tră- iese în starea de natură, se războiesc necontenit ca „fiarele prădătoare”, exterminându-se şi mâncându-se unii pe alţii, în insulele Pacificului este şi mai rău: „Starea de ostilitate perpetuă în care trăiesc aceste diferite triburi pare să fie mai şocantă decât aceea dintre sălbaticii din orice parte a Ame- ricii, iar obiceiul lor de a consuma came de om, chiar plă- cerea cu care ei fac acest lucru, este dincolo de orice îndoială.” 13

Ipoteză logică sau fapt istoric, starea de natură este mai îna- inte de orice o imagine a Sabatului care se

întinde în afara ordinii civile.

Geografia groazei

Când la sfârşitul secolului al XVIII-lea o ceată de ţigani antropofagi îngrozeşte Vâena, asistăm la una dintre ultime-

* Hugo Grotius (1583-1645). Jurist olandez, admirat pentru lucra- rea sa despre Dreptul războiului şi păcii (1625), una dintre cele mai im- portante lucrări de drept modeme.

le incursiuni în spaţiul civilizaţiei a unor creaturi extraor- dinare, care înainte populau spaţiile largi ale imaginaţiei geografice 14. Pigmei sau giganţi, păsări vorbitoare, popoa- re cu apucături stranii. Gog şi Magog, oameni cu cap de câi- ne ori cu un singur picior: aceasta este materia primă a unei ştiinţe care se află în fundalul disertaţiilor despre teatrul le- gii naturale. Ea este o specie de geografie, însă spre deose- bire de geografiile fizice obişnuite ea este mai degrabă o geografie speculativă, preocupată să descrie şi să explice in- versiunile bizare de dincolo de marginile înţelegerii comu- ne, unde se întind teritoriile în care individualitatea civilizată este destinată pierzaniei.

Dintre toate speciile de fiinţe pe dos, canibalii sunt obiec- tul unei adevărate fixaţii. În literatura antică, menţiunile de- spre antropofagi sunt frecvente, de la Homer şi Strabon până la istoricii romani. Cele mai influente relatări au fost ace- lea cuprinse în Istoriile lui Herodot. Marginile universului cunoscut autorului grec

sunt populate de numeroase naţiuni canibale, cum ar fi mesageţii. Când dneva se apropie de sfâr- şitul vieţii, rudele îl ucid, după care prepară din carnea sa mâncăruri pentru un banchet. Ei socotesc această soartă drept cea mai fericită şi mai cred că oamenii care mor de boli nu sunt buni de mâncat, ci doar de îngropat, o eventu- alitate care îi face să jelească 15. Tot în preajma Mării Negre, când un războinic scit îşi ucide primul adversar, el îi bea sân- gele. Sciţii obişnuiesc să îşi facă şi veşminte ori tolbe de să- geţi din pielea duşmanilor lor şi cupe de băut din cranii.

Unii îşi jupoaie victimele şi le întind pielea pe un cadru 16.

în Evul Mediu, cruciadele au fost o ocazie pentru impor- tul unor imagini extreme în imaginarul european. Într-un chanson de geste de la sfârşitul secolului al XII-lea în care re- latează evenimente din timpul primei cruciade, armata legendarului rege Tafur, aliat al creştinilor, este prezentată ca o adunătură de primitivi sălbatici, desculţi şi înarmaţi cu ghioage. Uimiţi, cruciaţii exclamă: „Ei preferă carnea de om mai mult decât pe aceea a privighetorilor [umplute] cu mi- rodenii; au să îi mănânce şi pe ai noştri după ce au să îi fri-

gă [maiântâi], " 17 Richard Inimă-de-Leu este înfăţişat în une- le cronici ca un canibal care înfulecă la ospăţ carne de sa- razin. În această perioadă, sursa principală de informaţii despre popoare cu obiceiuri ciudate este cartea lui Marco

Polo. În Asia există neamuri care încheie căsătorii între morţi, altele care îi răpesc pe străini pentru a cere răscum- părare, iar regele unui alt popor umblă gol, exact ca şi su- puşii săi. În regatul Ferclech, locuitorii

consumă carnea tuturor felurilor de animale, fără să se dea în lături şi de la carnea de om.

Evenimentul crucial care a generat apariţia unei mase de literatură geografică ce tratează canibalismul a fost descoperirea Americii. Termenul „canibal” provine din această epocă şi probabil îşi are originea în cuvântul cariba (îndrăz- neţ), apelativ pe care indienii Arawak îl foloseau pentru a se desemna pe ei înşişi. La începutul secolului al XVI-lea

Petru Martirul’, în De novo orbe (Despre Lumea Nouă) lan- seză o imagine care va avea o carieră extraordinară. El pre- tinde că antropofagii americani fertilizează femei pentru a îşi asigura, prin rodul pântecelor lor, hrană proaspătă.

Această temă, probabil inspirată de legenda lotofagilor, a insulei în care Ulise şi tovarăşii lor sunt îngrăşaţi pentru a fi mâncaţi, este preluată şi de altă lucrare citată intens, până în secolul al XVIII-lea, O călătorie în ţara Braziliei, numită şi

America (1578) a lui Jean de Lery”. El mai pretinde că in- dienii îşi dau fiicele prizonierilor, pe care apoi îi îngraşă ca pe porci, pentru a-i ucide la ospeţe 18. După el, caraibii au o religie simplă, care îl ignoră pe Dumnezeu. În Istoria ge- nerală a Spaniei, iezuitul Juan de Mariana’” ne prezintă o

’ Petru Martirul (1457-1526). Cărturar italian, autor al primei istorii a descoperirilor spaniole în Lumea Nouă (1511).

” Jean de Lery (1534-1613). Scriitor protestant francez, a vizitat

Brazilia în 1556.

” ’ Juan de Mariana (1536-1613), iezuit spaniol, profesor la uni- versităţile din Roma, Palermo şi Toledo,

autor al lucrării De Rege (1599).

imagine standard a indienilor americani: practică sacrifici- ile omeneşti şi mănâncă uneori carnea, sunt poligami şi so- domiţi, umblă cel mai adesea goi 19. Principala lucrare care în acest secol vehiculează imaginile şi miturile canibale este aceea a lui Sebastian Munster* **, Cosmographia, care înregis- trează 46 de ediţii în 6 limbi între 1544 şi 1650.

Fig. 2. Ilustraţie lauti manuscris medieval francez al cărţii lui Marco Polo

Literatura geografică despre sălbaticii din Lumea Nouă a fost rapid conectată, de erudiţii secolelor XVI-XVIII, cu literatura Antichităţii, prin chestiunea originii indienilor americani. Aceştia nu par să fie menţionaţi în Biblie ori în sursele antice, ceea ce pune în discuţie chiar interpretarea sau chiar relevanţa acestora. Antropofagia americanilor a fost considerată de unii savanţi drept semnificativă pentru a clarifica misterul originii lor. Jean de Laet" crede că in- dienii trebuie să fi fost urmaşii sciţilor, pentru că şi unii şi alţii sunt antropofagi; idee preluată în secolul al XVIII-lea

* Sebastian Miinster (1489-1552). Geograf şi cărturar german.

** Jean de Laet. Director al Companiei olandeze a Indiilor Occi- dentale, autor al unei lucrări despre indienii americani (1640).

de Charlevoix* *. Lafitau” arată că termeni precum Sciţia sau

Tracia sunt prea vagi, aşa că încearcă să ofere o localizare mai precisă. El este de acord că obiceiurile americanilor do- vedesc că ei se trag din vechile popoare ale Europei. Analiza sa îi plasează pe strămoşii indienilor în rândul popoarelor barbare care au locuit în Grecia, pe continent şi pe insule- le din Marea Egee. Metoda urmată constă în a compara da- tinile indiene cu cele menţionate de istoricii Antichităţii.

Indienii din Illinois îşi înfăşoară morţii în piei crude de bou şi îi atârnă în copaci, exact cum făceau locuitorii din Colchi- da antică, iar alţii sacrifică copii cum făceau cei din Cana- an, care jertfeau lui Moloh.

în secolul al XVII-lea lucrarea care succedă Cosmografiei lui Miinster ca cronică principală a comportamentului ca- nibal este cartea lui Garcilasso de la Vega*** ****, Istoria regilor

Inca din Peru (1608). Citată de Sidney, Locke şi Pufendorf*” *, ea a fost cunoscută probabil şi de Hobbes, iar în 1746, For- mey, secretarul Academiei din Berlin, o menţionează în Sfa- turi pentru a alcătui o bibliotecă puţin numeroasă însăaleasămtre cărţile de călătorie pe care un om cultivat trebuie să le po- sede 20. După Garcilasso, au existat două „epoci" în istoria popoarelor din Anzi, una a regilor civilizatori Inca, care a urmat după prima, primitivă şi sălbatică, şi care subzistă încă în acele regiuni andine unde puterea regilor incaşi nu a ajuns. Aceasta este partea din carte care a inflamat tot atât imaginaţia cititorilor europeni în secolele al XVII-lea şi al

XVIII-lea pe cât a făcut-o relatarea despre ordinea perfectă, raţională şi frugală, impusă în statul Inca.

* Franţois-Xavier Charlevoix (1682-1716). Iezuitfrancez, a călăto- rit în America în cadrul unor expediţii geografice, a predat în Quebec.

J. Lafitau (1685-1740). Misionar francez în Canada.

*** Garcilasso de la Vega (1539-1617). Cronicar spaniol, mama sa era de origine incaşă, iar tatăl său guvernator al oraşului Cuzco. Lu- crarea sa despre imperiul incaş este sursa istorică majoră despre pe- rioada pre-columbiană.

**** Samuel Pufendorf (1632-1694). Unul din cei mai importanţi autori ai şcolii dreptului natural. Influenţat de Grotius şi Hobbes, a predat la Heidelberg şi la Lund.

22

FILOSOFUL CRUD

Secolul al XVIII-lea este perioada de glorie a relaţiilor de călătorie, reale sau imaginate. Dintre acestea din urmă, conţinând referinţe numeroase la antropofagie, se numără
Robinson Crusoe a lui Defoe*, despre care Rousseau arată în
Emile că este cel mai bun tratat de „educa ţienaturală” şi pri- ma carte pe care trebuie să o citească elevul său 21. Robin- son trăieşte în starea de natură, unde teroarea permanentă
(„rânjetul fricii de om”) provine din posibilitatea ca ceilalţi să fie antropofagi. Până să îşi construiască o fortificaţie, lui îi este greu să adoarmă, „de frică să nu fie devorat”. La ju- mătatea secolului al XVIII-lea, articolul lui Diderot despre
Caraibi (articol la care trimite intrarea despre

Canibali din

Enciclopedie) ne arată că percepţia antropofagului nu s-a schimbat esenţial. Caraibii, conform lui Diderot, sunt nişte sălbatici din insulele Antile. „Sunt în general trişti, visători şi leneşi, însă cu o constituţie bună, şi trăiesc în general 100

de ani. Umblă goi, pielea lor e măslinie. Nu îşi înfaşă co- piii, care de la vârsta de 4 luni umblă în patru labe şi ajung mai târziu să fugă aşa la fel de bine ca un european pe două picioare. Ei au mai multe femei, care nu sunt geloase unele pe altele... Ele nasc fără dureri... îşi mănâncă prizonierii la frigare şi trimit bucăţi [de friptură] prietenilor lor... Când unul din ei moare, ceilalţi îi ucid negrul, pentru ca acesta să îl servească pe lumea cealaltă."

Unul din cei mai importanţi autori ai secolului al

XVIII-lea care contribuie la discuţia despre canibali este Cor- nelius de Pauw. ** În Cercetări filosofice asupra grecilor (1788), el susţine că există multe „popoare sălbatice, care trăiesc din pradă şi care nu ascultă de nimeni", precum beduinii din

Turcia şi kurzii din Persia. Unele din aceste popoare sunt an-

* Daniel Defoe (1660-1731). Scriitor, agent secret şi jurnalist en- glez. Romanul său Robinson Crusoe (1719), care se inspiră din litera- tura olandeză despre naufragiaţi, a avut un succes fenomenal îndată după apariţie.

** Comelius de Pauw (1739-1799). Pastor olandez, autor al unor lucrări de geografie şi descriere a moravurilor foarte populare în se- colul al XVIII-lea. Napoleon a intenţionat să îi ridice o statuie.

ŞTIINŢA LEGILOR NATURALE

tropofage, formând enclave în mijlocul popoarelor civiliza- te, cum ar fi mâncătorii de oameni din Guzurat sau ceea ce s-ar putea să fie un trib de aromâni din Grecia, care au de- vorat, în accesele lor de furie fanatică, mai mulţi mahome- dani; ei au comis atât de multe masacre şi excese, încât în
1676 guvernatorii acelor locuri i-au gonit.

Geografia moravurilor şi filosofia morală sunt două as- pecte ale aceluiaşi discurs. Mai întâi, pentru că literatura de călătorie este o sursă principală de imagini şi de teme pentru reflecţia asupra normelor. Aristotel arată, în Retorica sa, că literatura de călătorie este folositoare în opera legislati- vă, pentru că de acolo putem învăţa „legile şi obiceiurile di- feritelor rase" 22. În Noul Organon, Bacon salută contribuţia descoperirilor geografice la progresul filosofiei: „prin călă- toriile în ţinuturi îndepărtate, care au devenit frecvente în zilele noastre, multe lucruri au fost dezvăluite şi descoperite, care ar putea să aducă o lumină nouă în filosofie". În parte datorită influenţei lui Bacon, Societatea Regală priveş- te cunoaşterea acumulată din călătorii drept o componen- tă indispensabilă a progresului noii ştiinţe. În Câteva gânduri cu privire la lecturile şi studiul potrivite unui gentleman (1703)
John Locke arată că geografia şi cărţile de călătorie sunt ab- solut necesare; el menţionează o listă lungă de lucrări care începe cu Hakluyt şi cu Purchas. La începutul secolului al
XVIII-lea, periodicul The Tatler ar atăcă „nu există cărţi care să delecteze mai mult decât cele de călătorie, mai ales cele despre ţări îndepărtate, care dau autorului ocazia să-şi ara- te iscusinţa fără să fie în pericol de a fi

cercetat sau contra- zis” 23.

Există şi un alt motiv, mai profund, care leagă literatu- ra de călătorie de ştiinţa moralei şi a corpului politic. Mul- te dintre aceste scrieri, mai ales cele moderne, sunt scrise cu o intenţie critică. Ele vehiculează teme şi argumente prelua- te din speculaţiile filosofilor moralei. Frecvent, aceste scrieri sunt ele însele suportul şi sursa unor asemenea argumente.

Teoria climatului este una din acestea. Primele sale men- ţiuni sunt antice. În De Ira, Seneca arată că cei care trăiesc în nordul îngheţat au un temperament sălbatic, asemenea

unor fiare, şi sunt susceptibili de a fi cuprinşi de furie 24. În acest pasaj, Seneca nu discută direct canibalismul, însă el stabileşte o legătură triunghiulară între climat, pasiunea ex- tremă a mâniei şi anarhie, pe care o vom regăsi mai târziu în relatările despre libertatea sălbaticilor. Popoarele care sunt asemenea leilor şi lupilor, arată el, se bucură de o libertate care este una a sălbăticiei. Ele nu pot să se supună unei au- torităţi şi nici nu pot să exercite vreun fel de dominaţie po- litică. Popoarele care sunt capabile să trăiască sub o guvernare sunt doar cele care trăiesc sub o climă moderată.

Dintr-una din sursele principale ale teoriei climatului, lucrarea lui Bodin* Cele şase cărţi ale republicii (1576), aflăm că popoarele din Sud sunt mai crude şi mai răzbunătoare decât cele din Nord, care la rândul lor

sunt mai răzbunătoa- re decât blândele naţiuni care au norocul sa sălăşluiască în zona temperată. Brazilienii, de exemplu, nu numai că se mulţumesc să mănânce carnea inamicilor lor, ci îşi îmbăia- ză copiii în sângele acestora. Poziţia geografică face ca în emisfera sudică să fie mai mulţi nebuni decât în cea nordi- că. Garcilasso de la Vega încearcă, la rândul lui, să dea o ex- plicaţie inspirată de literatura savantă care circulă în Europa modernă: „furia" de a consuma carne omenească este mai puternică la indienii trăitori în ţinuturile calde decât la ace- ia din ţinuturile reci. Lucrarea lui Pierre Petit, Tratat istoric asupra amazoanelor (1718), încearcă să arate că popoare de amazoane feroce au existat cu adevărat, în climatul aspru din jurul Mării Negre. Cornelius de Pauw descrie, în Cer- cetări filosofice asupra americanilor, ritualurile funerare ale in- dienilor irochezi şi ale tunguşilor, care îşi suspendau morţii în arbori. Cauza este dublă: ignoranţa (ei nu ştiu să îşi ardă morţii) şi clima (pământul este îngheţat). De Pauw inserea- ză aici o critică a creştinismului. Spre deosebire de religia romanilor (care recomandă arderea morţilor), creştinismul

„nu a contribuit cu nimic la reforma generală a acestei părţi a moravurilor noastre" 25.

* Jean Bodin (1520-1596). Gânditor francez, cunoscut pentru lu- crarea sa Cele şase cărţi ale republicii (1576), unde propune o teorie a absolutismului.

ŞTIINŢA LEGILOR NATURALE

25

Istorie antică şi modernă, literatura de călătorie şi geo- grafie a moravurilor, toate aceste genuri sunt separate prin graniţe permeabile de teoria morală a filosofilor clasici şi moderni. Ele alcătuiesc un complex

în care expresiile geo- grafice sunt adesea doar un vehicul al unor argumente te- oretice.

Enciclopedia obiceiurilor bizare

Una dintre formele pe care le iau disertaţiile geografiei moravurilor este aceea pe care o putem numi, în lipsa unui termen consacrat, enciclopedia obiceiurilor bizare. Ea este cuprinsă uneori în lucrări de sine stătătoare, cum ar fi aceea a lui Boemus (Obiceiurile, legile şi uzanţele tuturor popoarelor,

1558) sau a lui Jean-Nicolas Demeunier (Spiritul datinilor şi obiceiurilor popoarelor, 1776), însă cel mai frecvent apare ca inserţie într-o lucrare mai amplă. Este o enciclopedie pentru că ia forma unei enumerări exhaustive şi sistematice a unor legi şi datini extreme. În mod tipic, o asemenea listă con- ţine practici funerare stranii, pedepse atroce, aranjamente maritale excepţionale, apucături sexuale curioase, culte religioase excentrice şi obiceiuri alimentare dezgustătoare. Ca- nibalismul este o ocurenţă constantă în această listă, dacă nu cumva piesa sa centrală. Una din sursele acestui gen de disertaţie s-ar putea să fi fost lista obiceiurilor funerare de- spre care Cicero ne spune că a adunat-o Chrysippus.

Prezenţa acestei enciclopedii ne interesează pentru că este legată, în ordine filosofică, de o discuţie despre universa- litatea legii naturale. Dacă lăsăm la o parte ipoteza originii sale din voinţa divină, există două mari definiţii ale legii naturale, din epoca Antichităţii clasice şi până în secolul al

XVIII-lea. Prima vede legea naturii ca un principiu natural al acţiunii şi cunoaşterii omeneşti. Această definiţie extrem de generală ascunde o varietate remarcabilă de concepţii.

Corpus juris civilis prezintă dreptul natural ca fiind

comun omului şi animalelor: „Jus naturale este ceea ce natura a fă- cut cunoscut tuturor animalelor, pentru că nu este o lege specifică omenirii, ci este comună tuturor animalelor, celor

terestre, marine şi păsărilor. Din aceasta se trage uniunea bărbatului cu femeia pe care noi o numim căsătorie, procre- area copiilor şi creşterea lor. Noi putem observa că toate ani- malele, inclusiv cele sălbatice, pot fi considerate pe drept ca cunoscând această lege." 26 Legea naturii este văzută de autori precum Augustin, Toma sau Pufendorf, ca un prin- cipiu al dreptăţii, un gen de sentiment, implantat de Dum- nezeu în om şi cu putinţă de cunoscut pe cale raţională.

Expresia clasică a acestei concepţii este aceea dată de Cice- ro şi care a avut un ecou până la Blackstone* şi Hamilton:

legea naturii este înscrisă în inima omului cu degetul divi- nităţii.

A doua mare definiţie a dreptului natural îl tratează pe acesta ca pe un fel de acord universal al oamenilor. Legea naturii poate aşadar să fie cunoscută observând ceea ce este comun în obiceiurile şi legile popoarelor, principiile pe care orice societate este obligată să le respecte. Şi în acest caz. Cicero este cel care dă o expresie canonică acestei te- orii. În De republica el defineşte legea naturală ca fiind

„raţiunea dreaptă, în acord cu natura, răspândită la toate po- poarele” 27. Legile pozitive nu pot să o contrazică, o decizie a autorităţilor nu ne poate scuza să o respectăm. Ea nu ad- mite excepţii şi particularităţi: „nu va fi o lege [de acest fel]

la Roma şi alta la Atena, una acum şi alta mai târziu; toate naţiunile vor fi supuse mereu acestei legi eterne şi ne- schimbătoare".

Oricum ne-am decide să o considerăm, legea naturală este, în ambele versiuni, universală. Aceasta este o caracteristi- că ce nu este ignorată de niciun autor. De la primele ocu- renţe, în perioada pre-socratică, ale expresiei „lege naturală", şi până la autorii moderni, legea naturii este văzută ca una eternă şi universală, în contrast cu legile omeneşti, bazate pe autoritatea locală şi pe convenţie.

* Sir William Blackstone (1724-1780). Jurist britanic, autor al Co- mentariilor asupra legilor Angliei, publicate în 4 volume între 1765 şi
1769, cel mai important text de teorie a dreptului din engleză.

ŞTIINŢA LEGILOR NATURALE

27

Prezenţa enciclopediei obiceiurilor bizare în contextul discuţiei despre legea naturală ne sugerează că autorii cla- sici erau conştienţi că diversitatea obiceiurilor ridică o pro- blemă aparte. Dacă legea naturală este un consimţământ al popoarelor, atunci unde poate acesta să fie găsit? Iar dacă legea naturală este înscrisă de Dumnezeu în inima omului, cum se face că atâţia oameni par să o ignore, practicând ceea ce raţiunea ne învaţă că sunt crime împotriva naturii? Acest contrast aparent între unitatea legii naturii şi varietatea mo- ravurilor este perceput cu claritate de autorii clasici. Spre deosebire de unii autori moderni însă, ei nu extrag de aici un argument negativ, ci încearcă să explice acest fapt din perspectiva unei concepţii despre legea

naturală.

Diversitatea obiceiurilor naţiunilor este discutată de Mon- taigne, în Apologia lui Raimond Sebond, ca o posibilă obiec- ţie împotriva relevanţei legii naturale. Singurul argument prin care filosofii ar putea arăta care sunt aceste legi ar fi

„universalitatea aprobării [sale]. Ceea ce natura ne-ar fi or- donat cu adevărat, noi am urma desigur pe baza unui con- simţământ unanim” 26. Însă nu există nicio lege care să nu fie contrazisă, nu de una, ci de mai multe naţiuni. Furtul,

„licenţa pentru tot soiul de voluptăţi”, incestul şi, desigur, canibalismul sunt exemplele lui Montaigne. „Nu e nimic mai oribil pentru imaginaţia noastră decât să ne mâncăm părin- ţii”. Însă popoarele care au avut acest obicei credeau că fac un act de pioşenie, încorporând în cei vii măduva celor morţi şi readucându-i cumva la viaţă prin „transmutarea” cărnii digerate. În acest context, al opiniilor excentrice, sunt men- ţionate şi doctrinele filosofilor, pentru că „şi cea mai sănă- toasă filosofie suferă de licenţe îndepărtate de uzajul comun şi excesive” 29. Unii au dorit bordeluri publice şi femei comu- ne, Diogene s-a masturbat în public. Însă Montaigne nu nea- gă că există o lege naturală: „Este de crezut că există legi naturale [pentru om] aşa cum se vede la alte creaturi, însă ele s-au pierdut în noi” datorită inconstanţei şi vanităţii ra- ţiunii.

în Dreptul naturii şi al naţiunilor, Pufendorf recurge la au- toritatea enciclopediei obiceiurilor extreme pentru a respin-

ge ideea după care legea naturală este de găsit în consim- ţământul popoarelor, măcar al tuturor popoarelor civiliza- te. Este absurd să luăm drept fundament al legii naturale consimţământul celor care le violează cel mai adesea. Ori- cum nu este nimeni care să cunoască obiceiurile tuturor nea- murilor de pe pământ sau chiar numai denumirile acestora.

În zadar se spune: consimţământul naţiunilor civilizate e suficient şi putem ignora opiniile barbarilor. Există oare vreun popor care să se recunoască pe sine drept barbar? Şi ce naţiune va fi atât de orgolioasă încât să pretindă ca celelalte să se conducă după ce crede ea? Chiar dacă ar exista un con- simţământ al popoarelor, experienţa ne învaţă că există mai mulţi proşti decât persoane înţelepte. Unele popoare pot să cadă de acord să respecte unele lucruri, însă asta nu arată cel mult decât că legea naturală le permite, nu că le prescrie în mod pozitiv.

Pentru a demonstra că nu există o înţelegere supranaţională a legii naturale, Pufendorf enumeră o varietate de obiceiuri contradictorii şi inacceptabile. Canibalismul figu- rează în fruntea acestei liste de aberaţii, înaintea altor ul- tragii cum ar fi incestul. Sciţii mănâncă came de om şi îşi ucid copiii sub pretextul religiei (sursele citate sunt Plutarh,

Aristotel, Eusebiu, Diogene Laertiu). Tibarineenii îi arun- că de pe un loc înalt pe cei ajunşi la o anumită vârstă. La părţi şi la armeni, legile îi absolvă pe cei care şi-au omorât soţia, fata, fiul, fratele fără copii sau sora necăsătorită. La grecii vechi erau iubiţi băieţii, iar indienii îşi fac datoriile conju- gale în public. Unele popoare din Egipt autorizează pros- tituţia fetelor, iar filosofii stoicine autorizează să avem relaţii cu o curtezană sau să profităm de câştigurile ei. Perşii se că- sătoresc cu propriile lor mame, iar egiptenii cu surorile lor;

aceste căsătorii au fost aprobate de Zenon şi Chrysippus.

Platon dorea comunitatea femeilor. Unele naţiuni barbare mănâncă came de om, obicei pe care filosofii stoici l-au apro- bat. Amazoanele estropiază băieţii, spartanii pedepsesc ho- ţul nu pentru că a furat, ci pentru că s-a lăsat prins. O lege a lui Solon permitea expunerea copiilor, abisinienii aduc re- gelui o parte din ce au furat, păstrând restul, fără să soco- tească asta o infamie.

ŞTIINŢA LEGILOR NATURALE

29

Fig. 3. Simon Gnjnaeus şi Johan Huttlich,

„Novis orbis regionum”, detaliu de hartă, 1532

în Eseuri despre legea naturii (c. 1663-1664) Locke expu- ne pe câteva pagini obiceiuri stranii, multe preluate de la istoricii Antichităţii. Exista un obicei în Sardinia conform căruia copiii îşi ucid, bătându-i cu băţul, părinţii care au ajuns la bătrâneţe. Alte triburi îşi expun copiii ori cer ca văduva să moară o dată cu soţul. La soldanieni şi la unele naţiuni din Brazilia cultul lui Dumnezeu este complet necunoscut.

Toate acestea arată, susţine Locke, că „nu există niciun con- simţământ universal şi general între oameni cu privire la mo- rală”. Literatura de călătorie ne demonstrează că legea naturii

„nu este scrisă în inimile oamenilor”. Dacă ar fi, ea ar fi prac- ticată de cei care nu au învăţaţi şi se conduc conform natu- rii, fiind cel mai puţin influenţaţi de „obiceiuri morale arbitrare”, adică triburile de sălbatici. Însă acestea violea- ză în repetate rânduri dreptul natural prin obiceiurile lor, arată Locke, „pentru că

printre cele mai multe dintre acestea nu există niciun fel de urmă de pietate, milă, fidelita- te, castitate… ei îşi petrec viaţa lor nenorocită în tâlhării, furturi, destrăbălare şi crime” 30.

Pentru mulţi autori din şcoala dreptului natural, clasic ori modem, catalogul datinilor contradictorii şi aberante nu

este o dovadă suficientă că definiţiile legii naturale trebuie amendate. În Schiţe despre istoria omului, Kames* arată că va- rietatea obiceiurilor nu demonstrează că nu există un

„consens” în morală, ci doar că acesta nu a fost întotdeau- na perfect 31. Universalitatea dreptului natural este apărată şi de Burlamaqui**, în Principii dedrept natural (1751). După el. Creatorul ne-a înzestrat cu un discernământ al binelui şi al răului, cu un sentiment sau cu un gust al virtuţii şi al jus- tiţiei. Sunt însă unii care contestă realitatea acestor sentimente pe motiv că există popoare sălbatice care nu par să aibă niciun fel de asemenea simţuri sau sentimente. Burlama- qui este însă mai optimist. El crede că până şi aceste popoa- re mai au „urme” ale acestui simţ al binelui. Dacă sunt unele care par să nu aibă, explică el, aceasta este pentru că noi nu ştim multe despre moravurile lor, ori poate că s-au abruti- zat, căzând într-un „abuz” contrar acestor principii, însă nu

„respingându-le pozitiv, ci prin efectul vreunei prejudecăţi care prevalează asupra bunului lor simţ”. Există sălbatici, arată el, care îşi mănâncă inamicii atunci când îi prind, „crezând că acesta este dreptul războiului, iar pentru că sunt în stare să îi ucidă, se

gândesc să profite de carnea lor". Este aşadar o noţiune greşită despre dreptul natural aceea care îi împinge pe sălbatici spre canibalism. Antropofagia este bazată pe o carenţă epistemologică. Însă ea este doar o eroa- re pe un fond moral altminteri solid: „Aceiaşi sălbatici posedă între ei un drept şi nişte reguli, buna-credinţă nu este mai puţin stimată acolo decât în alte părţi, iar o inimă re- cunoscătoare nu primeşte mai puţine elogii la ei decât la noi." 32

Motivul pentru care filosofii dreptului natural nu extrag automat concepţii relativiste din enciclopedia moravurilor este dublu. Mai întâi, pentru că ei fac o distincţie netă între

* Henry Home, lord Kames (1696-1782). Filosof scoţian, autor al Elementelor de critică (1762), o carte care a făcut parte până în seco- lul al XIX-lea din programa de retorică a multor şcoli americane.

**Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1748). Filosof elveţian, unul din principalii exponenţi ai teoriei dreptului natural în secolul al XVIII-lea.

stipulaţiile legii naturale şi acelea ale legii civile. Ideal este ca legea civilă (politică, municipală sau pozitivă sunt alţi ter- meni folosiţi pentru a o desemna) să fie bazată pe legea natu- rală sau, cel puţin, să nu îi contravină. În realitate însă multe legi şi obiceiuri nu sunt conforme legii naturale, daraceasta nu înseamnă nicidecum că legea naturală îşi epuizează realitatea dedesubtul acestei varietăţi a abaterilor de la ea.

Diversitatea obiceiurilor nu contravine ideii că legea natu- rală este universală pentru că acestea sunt, în fond, rezulta- tul convenţiei şi nu al naturii.

Mai profund însă, filosofii dreptului natural reacţionează la problema diversităţii moravurilor şi la omniprezenţa crimelor împotriva naturii printr-o teorie despre fragilitatea facultăţilor cognitive ori despre perversitatea voinţei omeneşti. Omul, în această optică, nu poate cunoaş- te cu claritate legea naturală pentru că raţiunea sa este în- tunecată de altceva, de regulă de pasiuni, care îl fac să refuze să asculte dictatele acestei raţiuni. Răspândirea crimelor con- tra naturii este compatibilă cu unitatea dreptului natural în contextul unei concepţii despre depravarea omului.

Cazurile anticilor şi modernilor

Vizita lui Cameade la Roma, în anul 155 î.Hr., a fost aş- teptată cu mult interes de tinerii studioşi, care s-au înghe- suit cu sutele să asculte cele două discursuri ale filosofului grec. Publicul a fost şocat să îl audă pe Cameade vorbind într-o zi în favoarea dreptăţii, cu o considerabilă elocven- ţă, iar a doua zi împotriva acesteia, cu la fel de multă abi- litate. Cato Cenzorul a fost într-atâta de scandalizat încât a cerut izgonirea tuturor filosofilor de la Roma, pentru a îm- piedica corupţia tineretului. Ecourile acelor discursuri s-au simţit peste secole. Într-unul din Eseurile despre legea natu- rii Locke argumentează împotriva acelora care susţin că nu există o lege naturală şi că singurul lucru care justifică o ac- ţiune este utilitatea individuală. Ţinta atacului său este filo- zofia lui Cameade, despre care afirmă că a avut un intelect atât de ascuţit încât i-a făcut pe mulţi să adopte doctrina sa

şi să reclame o „libertate naturală” în detrimentul legilor pozitive sau divine. Aceasta însă este o „opinie din cele mai dăunătoare”, crede Locke, care a fost respinsă de „cea mai raţională parte a omenirii”.

Discursurile lui Cameade ne aduc o precizare fundamen- tală cu privire la demersul teoretic al filosofiei morale cla- sice. Într-o proporţie considerabilă, aceasta se construieşte în jurul unor cazuri precise. Originea analizelor care apar în mod standard în dreptul natural modem este de găsit în teoriile filosofilor cinici şi stoici greci. Unul din cei care au furnizat autorilor de mai târziu modelul acestor discuţii este chiar Cameade. În Divinae institutiones, Lactanţiu ne spune despre acesta că ar fi susţinut că „nu există lege natura- lă” şi că oamenii îşi caută doar avantajul propriu. În unele situaţii nu poţi să fii just fără să îţi pui viaţa în pericol. Două exemple avansate decarneadeâşi vor face loc până în tra- tatele de filosofie morală din secolul al XVUI-lea. Primul este cel al scândurii pentru care se luptă doi naufragiaţi, scându- ra putând să ţină doar pe unul din ei la suprafaţă. Al doi- lea este al omului care fuge de un inamic şi se vede nevoit să îl doboare pe un nevinovat pentru a-i lua calul. Conclu- zia lui Cameade este că în aceste două cazuri fiecare este îndreptăţit să îşi urmărească propria conservare. Lactanţiu este în dezacord; după el, Cameade a pervertit noţiunea de dreptate. În aceste două cazuri, un om drept mai curând ale- ge să moară decât să ucidă 33.

Noi nu ştim exact care a fost conţinutul discursurilor lui

Carneade, deci nu putem fi siguri dacă el a atins cumva şi problema antropofagiei. Aceasta este însă o posibilitate. An- tropofagia este discutată de predecesorii greci ai lui Camea- de. Diogene Cinicul a scris o lucrare numită Republica, unde alături de

canibalism, sunt recomandate şi alte obiceiuri care vor fi, mai târziu, discutate în aceleaşi contexte: homosexualitatea, incestul, violul, prostituţia, nuditatea, pacifismul, lipsa banilor şi comunitatea femeilor 34. Chrysippus arată că observarea modului de viaţă al animalelor ne dovedeşte că niciun obicei nu este deplasat sau lipsit de fundament în

natură. Fondatorul şcoliicinice, Zenon din Citi um, ar fi fost şi el avocatul consumării cărnii părinţilor morţi.

Chiar şi fără să fi ajuns la chestiunea precisă a canibalismului, cele două discursuri ne spun ceva esenţial despre metoda filosofiei dreptului natural. Carneade a vorbit într-o zi în sprijinul unei teze, iar a doua zi împotrivaacest eia, construind, aşadar, un fel de situaţie paradoxală, între limitele căreia un gen de adevăr moral aşteaptă să fie descoperit. Este exact acest gen de situaţie teoretică ce intervi- ne atunci când antropofagul este somat să îşi facă apariţia în cadrele ştiinţei dreptului natural.

Fig. 4. Hansstaden, „Canibali Tupinamba” (1557)

Indiferent ce ar susţine unele reconstrucţii recente ale te- oriei legii naturale, filosofii clasici nu au derivat niciodată formulările sale dintr-o idee naivă despre raţiune sau de- spre sociabilitate. Într-o lume de fiinţe corupte şi pasionale, a desluşi contururile acestei legi este o operaţiune delica- tă, care mobilizează resurse teoretice considerabile. Poate că nimic nu face mai vizibilă această lege decât prezenţa ex- tremă a antropofagului. Însă acesta, precum Carneade, este purtătorul unei ştiinţe dialectice. Pe de o parte, el este in-

camarea eminentă a crimei împotriva naturii. Pe de altă par- te însă, în cazul în care antropofagia este scuzată de nece- sitatea absolută, canibalul este însuşi omul naturii, guvernat de legea acesteia. Dublă expunere, aşadar, a legii naturale, pe care antropofagul o face posibilă: prima dată, negativ, ca abatere de la aceasta, a doua oară pozitiv, ca reprezen- tant al acesteia. Paradoxul este calea regală prin care antro- pofagul intră în istoria filosofiei.

în cazul acesta, cum ar spune Pascal, trebuie să alegem.

O parte a filosofilor, pornind de la ideea că crimele împotri- va naturii sunt imposibil de scuzat, arată că antropofagia este injustă, chiar şi în situaţia necesităţii absolute. Aristotel, în

Etica Nicomahică, susţine că unele acte nu trebuie comise, nici măcar după torturi 35. Cicero scrie că legea naturală provine de la divinitate, iar cel care nu o respectă se înstrăinează de ea. Dacă îşi ignoră propria natură omenească, păcătosul va căpăta chiar prin aceasta „cea mai mare pedeapsă, chiar dacă el scapă de toate celelalte lucruri care sunt în general recunos- cute drept pedepse… nu e nimeni care să aleagă mai curând să nu moară decât să fie transformat într-un animal în vre- me ce mai posedă încă o minte omenească; şi încă mai mizerabil este să ai o minte de fiară într-un corp de om”.

O altă tabără filosofică descoperă însă că, în anumite si- tuaţii, antropofagia este legitimă. Heineccius* afirmă că

„nu este nicio îndoială” că fapta celor care, într-o „foame- te extremă”, recurg la „orice hrană, chiar şi la carnea oamenilor morţi”, este scuzabilă. Aici avem de-a face, arată el, cu un conflict între două datorii faţă de noi înşine. Între

„două rele fizice – moartea şi hrana detestabilă – trebuie să îl alegem pe cel mai mic”. Însă nu este scuzabil acel în- fometat care îl ucide pe un altul „pentru a-şi prelungi pu- ţin mizerabila sa viaţă hrănindu-se cu carnea aceluia”.

Oricât de puternică ar fi foamea, susţine juristul german, ni- meni nu are dreptul să îl ucidă pe un om care are, la rândul său, un drept egal de supravieţuire 36.

* Johann Gottlieb Heineccius (1681-1741). Profesor de filosofie şi jurisprudenţă la Halle.

ŞTIINŢA LEGILOR NATURALE

35

Una din cele mai sofisticate analize despre legitimitatea canibalismului este aceea a lui Pufendorf, din capitolul VI

(Despre dreptul şi privilegiile necesităţii) din tomul I al Dreptului naturii şi naţiunilor. Dumnezeu ne poate impune legi atât de inviolabile încât respectarea lor să ne coste viaţa. Aşa credeau cei şapte fraţi din cartea Macabeenilor despre car- nea de purcel, crezând că, dacă o mănâncă, asta înseamnă o abjurare a adevăratei religii. Spre deosebire de Dumnezeu, autorii legilor pozitive, legi care au ca scop siguranţa şi avantajul oamenilor, trebuie să aibă în vedere şi slăbiciu- nile acestora, precum şi înclinaţia irezistibilă de a fugi de tot ce ne distruge. De aceea presupunem că starea de necesi- tate este tacit exceptată de majoritatea legilor,

cel puţin a celor pozitive. În ce priveşte legile naturale afirmative, adi- că cele care ne prescriu să facem ceva anume, trebuie să avem ocazia, maniera şi puterea de a acţiona. Or, în caz de necesitate absolută, noi nu le avem pe acestea şi ar fi un lu- cru imposibil, ori deasupra fermităţii obişnuite a spiritului uman, să facem ce este prescris de legea naturală. Dacă nu este ceva în natura lucrului de care e vorba ca să ne inter- zică acţiunea, noi suntem scuzaţi de necesitate.

Această scuză a necesităţii are limitele sale. Dacă o ac- ţiune a noastră vine în contradicţie cu respectul pentru majestatea divină, atunci ea este absolut interzisă. Pentru că

Dumnezeu ne poate face un rău maimare decât moartea na- turală, rezultă că trebuie să suferim această moarte mai curând decât să îi aducem un afront. Într-o manieră care aminteşte de Pascal, Pufendorf scrie că raţiunea ne arată că e „probabil” să ne pierdem viaţa în favoarea unui bine infinit mai considerabil. În ce priveşte datoriile mutuale ale omului, arată Pufendorf, unele legi naturale se referă la un fapt de instituţie omenească şi deci ele nu se întind asupra cazurilor de extremă necesitate.

După ce a stabilit astfel în termeni generali justeţea re- cursului la temeiul necesităţii, Pufendorf trece la examina- rea unor „cazuri particulare”. După ce menţionează chestiunea sinuciderii şi pe aceea a mutilării, el trece la spinoasa pro- blemă a canibalismului. În anumite condiţii, acesta este ac-

ceptabil sub specia legii naturale: „Atunci când, în

lipsa ori- cărui alt aliment, mâncăm carnea unei creaturi umane” pe care nu am ucis-o noi înşine, oricât de „tristă şi dezgustătoare ar fi o asemenea carne”, noi nu comitem nicio crimă dacă ne servim de această hrană. Adevărata problemă inter- vine atunci când trebuie să aflăm dacă „Natura autorizea- ză aceste mese” în cazul în care cei mâncaţi au fost fie ucişi împotriva voinţei lor, fie au fost aleşi prin sorţi, pe baza unui

„consimţământ general” al grupului. Pe de o parte, legea care condamnă homicidul pare să condamne această hrană bar- bară, iar pe de alta, disperarea celor care au ajuns la o foa- mete presantă şi moartea inevitabilă a tuturor, dacă nu e sacrificat unul pentru ca ceilalţi să fie salvaţi, pare să per- mită recursul la acest trist expedient.

Argumentele relative la antropofagie vor rămâne o par- te centrală a doctrinelor modeme ale drepturilor naturale până în momentul în care acestea vor începe să difuzeze în sfera acţiunii politice. În proiectul său de Declaraţie a drep- turilor omului şi cetăţeanului din 1789, Marat* observa că atunci când omului îi lipsesc cele necesare traiului, el are dreptul să „smulgă” celuilalt surplusul de care acesta se bu- cură. Aceasta este o idee care e aproape universal accepta- tă în filosofia politică, medievală şi modernă, însă Marat extrage de aici o consecinţă ce pare fără precedent dacă ig- norăm prezenţa canibalului în discursul jusnaturalismului.

Cel lovit de nevoie are dreptul să îi smulgă celuilalt chiar şi cele necesare, „şi decât să moară de foame el are dreptul să îl ucidă şi să îi devoreze carnea palpitând de viaţă… Pentru a-şi păstra zilele, omul are dreptul să atenteze la proprietatea, libertatea şi chiar la viaţa semenilor săi. Pentru a se sustrage opresiunii, el are dreptul să oprime, să reducă la sclavie pe alţii ori să îi masacreze… el nu face decât să ce- deze unei înclinaţii

irezistibile, implantată în sufletul său

* Jean Paul Marat (1743-1793), scriitor şi om politic francez, unul din principalii actori ai Revoluţiei. A avut preocupări ştiinţifice, fi- ind şi doctor în medicină al Universităţii St. Andrews; a practicat vi- visecţia.

ŞTIINŢA LEGILOR NATURALE

37

de autorul fiinţei sale" 37. Teoriile despre legitimitatea antro- pofagiei au parcurs astfel întreg spectrul de opţiuni, de la inflexibilitatea poruncilor divine până la consecinţele revo- luţionare ale transformărilor jusnaturalismului de la sfârşi- tul secolului Luminilor.

ŞALUPA HOBBESIANĂ

Dreptul mării

în 1884, trei marinari britanici sunt inculpaţi pentru cri- mă şi, după ce sunt găsiţi vinovaţi, sunt condamnaţi la spân- zurătoare. Ceea ce face cazul lor (Regina vs. Dudley and
Stevens) interesant pe fondul istoriei dreptului este că cei trei au fost condamnaţi pentru o crimă în cazul căreia un secol înainte ar fi avut imunitate în faţa tribunalelor civile.
Supravieţuitori ai scufundării vasului Mignonette, cei trei, mânaţi de foame, l-au ucis şi l-au mâncat pe un mus împre-ună cu care se salvaseră într-o barcă 38.

într-un alt caz, din 1737, câţiva marinari englezi au fost acuzaţi de homicid pentru că ar fi mâncat pe unii din tova- răşii lor, în urma unui naufragiu. Judecătorul îi

amnistia- ză, apreciind însă că crima lor a fost „spălată” de „necesitatea inevitabilă”. Sentinţa, formulată în latină, arată că judecă- torul a evitat să îşi impună autoritatea într-o chestiune în care dreptul natural avea precedenţă. Pufendorf menţiona- se deja, în Dreptul naturii şi al naţiunilor, că doi naufragiaţi englezi care l-au mâncat pe un al treilea într-o barcă au fost absolviţi de judecător când au ajuns la ţărm. El nu explică pe ce bază a fost luată această decizie, însă contextul ne îndreptăţeşte să credem că este vorba de doctrina necesităţii naturale.

Decizia tribunalului din 1884ca şi dezbaterile din timpul apelului (sentinţa a fost amendată, făptaşii fiind puşi după o vreme în libertate) ne arată cum categoriile dreptului po- litic şi ale dreptului natural sunt antrenate într-o dispută a cărei miză este stabilirea unei jurisdicţii asupra unui teri- toriu în care domnea constituţia naturii. În secolul al XIX-lea, marea largă este anexată la domeniul legii pozitive. Sntin-

derea mării fusese şi până atunci un domeniu unde se exer- cita voinţa unei autorităţi suverane. În secolul al XVII-lea,

Grotius şi Selden sunt protagoniştii unei polemici despre dreptul de stăpânire asupra mărilor. Lucrarea lui John Sel- den, Marea închisă (1635), stabilise că marea poate fi obiect al aproprierii: o doctrină la care unii suverani recurg oca- zional pentru a reclama un drept de acces sau de folosinţă exclusivă asupra unei porţiuni a oceanului. În opoziţie, Gro- tius arată, în Marea liberă (1609), că marea aparţine acelor domenii’a căror natură însăşi exclude o altă proprietate decât aceea comună, a

întregii omeniri 39. Acest gen de argu- mente însă nu privesc decât dimensiunea strategică şi comercială a prezenţei pe mare. Liberă sau nu, marea nu este, până în secolul al XIX-lea, un teritoriu pe fondul căru- ia delictele civile sunt vizibile.

Instituirea unei autorităţi legale asupra mării albastre este un proces în care Marea Britanie joacă un rol central. În se- colele al XVIII-lea şi al XIX-lea, ea se află într-o situaţie uni- că. Posesoare a unui imperiu mondial, Britania este stăpâna mărilor. Flota engleză, porturile, coloniile, toată mişcarea oamenilor şi bunurilor pe ocean sunt plasate acum într-un teritoriu în care există o putere suverană, ce poate impune legi şi poate face ca sentinţele să fie executate. Imperiul ma- ritim britanic este spaţiul în care un sistem precis al dreptului mării începe să fie formulat, unul care intră în coliziune cu dreptul naturii aşa cum era el definit de jurisconsulţi şi filosofi. Adoptarea, în 1854, a legii privitoare la marina co- mercială (Merchant Shipping Act) elimină ambiguitatea cu privire la natura jurisdicţiei valide în cazul naufragiilor. De acum, crimele comise în şalupe şi bărci, în marea largă, cad sub jurisdicţia Coroanei, de unde înainte ele erau socotite ca fiind în afara competenţei legii pozitive. Dreptul mărilor devine astfel, dintr-un corp de precepte ale raţiunii spe- culative, din ce în ce mai englez în conţinut. Juriştii britanici sesizează această apropiere şi suprapunere dintre dreptul natural şi dreptul comun, o relaţie în care iniţiativa aparţi- ne acum dreptului naţional. Blackstone tratează acest subiect într-un capitol (Despre ofensele împotriva dreptului naţiunilor)

40

FILOSOFUL CRUD

al Comentariilor asupra dreptului englez (1765-1769). El defineş- te, în maniera clasică, legea naţiunilor ca fiind un ansamblu de reguli, derivabile raţional şi stabilite prin consimţământ- tul general al locuitorilor naţiunilor civilizate, după care ara- tă că „în Anglia, dreptul naţiunilor... este adoptat pe deplin în corpul de legi juridice [common law] şi este reputat ca făcând parte din legea naţională [law ofthe land]".

Eig. 5. Eugene Delacmix, „Naufragiul lui Don juart" (1840)

Cazul Regina vs. Dudley and Stephens ilustrează această evoluţie complexă, în care autoritatea civilă ajunge să ju- decе lucruri care altădată cădeauân domeniul dreptului na- tural. Dar aşa făcând, ea întâlneşte o rătăcire de la regula pe care categoriile sale o cuprind numai imperfect. În ordine penală, canibalismul a avut întotdeauna un statut straniu, accesoriu, exces al unei cruzimi pe care Codul penal a re- nunţat să o exploreze în natura sa. În sine, canibalismul nu este o ofensă menţionată de codurile legale ale epocii mo- deme 40. În spaţiul civil descris de legile statului, antropo- fagia se dizolvă pe fondul ilegalităţii. Ea este o transgresiune menţionată de teoreticienii dreptului doar în legătură cu sta- rea de natură, unde prin definiţie legile civile nu au efect.

Între cele două forme, pentru profesionistul dreptului se gă- seşte un teritoriu al clar-obscurului juridic.

ŞALUPA HOBBESIANA

41

Trebuie să căutăm, aşadar, personajele bine conturate ale dreptului natural înainte de acest moment al juridizării mărilor, Până în secolul al XVIII-lea, marea

liberă ţinea de vas- tul domeniu al legii naturale, iar singurul său suveran era necesitatea. Robinson este redus la stadiul de om al natu- rii datorită mării: „eram un prizonier încuiat în spatele gra- tiilor şi zăvoarelor eterne ale oceanului”. Surprins de curent pe o plută şi ameninţat să fie târât în larg, el realizează că, în comparaţie cu marea largă, insula sa este un paradis 41.

Primul personaj al galeriei sumbre a aberaţiilor dreptului natural al mărilor este piratul. Într-un pasaj clasic din

De Officiis, Cicero arată că piratul nu e un inamic „privat”, ci unul al întregului gen omenesc, astfel că oricine are dreptul să poarte un război împotriva sa, dincolo de mar- ginile oricărei jurisdicţii particulare 42.

A doua mare ocazie în care legea naturală porunceşte este naufragiul. Filosofii Antichităţii sunt primii care elaborea- ză o cazuistică sofisticată privitoare la dreptul aplicabil în această situaţie. Multe din imaginile şi din soluţiile invo- cate de ei sunt foarte comune în literatura de mai târziu, fi- ind reciclate în beneficiul teoriilor modeme ale dreptului natural. Iată, spre exemplu, cazul corăbiei care ameninţă să se scufunde într-o furtună şi ai cărei pasageri trebuie să arun- ce încărcătura peste bord, pentru a se salva. Dacă ei arun- că marfa care aparţine unui negustor, are acela dreptul să ceară o despăgubire de la tovarăşii săi de călătorie, o dată ajuns cu bine la ţărm? Discuţiile înjurulacestuicaz formea- ză o componentă importantă a teoriei despre risc şi asigu- rare în perioada premodernă. Sau cazul, la fel de faimos, al naufragiatului care se agaţă de o scândură. Are el un fel de drept de proprietate asupra scândurii, un drept care să îl excludă pe al altuia care doreşte să i-o smulgă din mâini?

Toată această cazuistică a naufragiului devine foarte

importantă în epoca marilor călătorii. Ea debordează acum limitele disertaţiilor sistematice despre drept şi găseşte o nouă posibilitate de exprimare în nuvele ori jurnale de că- lătorie (reale sau închipuite) care ilustrează nenorocirile na- ufragiaţilor. Genul acesta de literatură este extrem de

popular în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, când au o lar- gă circulaţie imaginile cu marinari disperaţi, salvându-se pe socoteala unora dintre tovărăşiilor. Canibalismul este o pre- zenţă constantă în aceste scrieri, care au o componentă te- oretică certă. Unul din cele mai interesante exemple ale literaturii marinăreşti este cartea despre Călătoriile lui fean

Struys în Moscovia, Tartaria, Persia, India şi în alte ţări străine

(1682). Membrii unui grup de naufragiaţi europeni ajung să nu poată dormi fără să tremure de teamă că fiecare poa- te fi mâncat de ceilalţi. În cele din urmă, cineva îşi asumă funcţia de orator al ordinului antropofag: „Este adevărat că legea ne ordonă să ne iubim aproapele şi că ne interzice să ucidem. Însă nimic nu ne este mai aproape decât propria fi- inţă.” 43 De aici rezultă, evident, că există un principiu de conservare, care ne cere să facem tot ce putem să ne păs- trăm fiinţa pe care ne-a dat-o „Natura” (referinţa ne indi- că o anume simpatie a vorbitorului pentru deism). În lume lucrurile se petrec tot la fel, peştii mari mâncându-i pe cei mici (probabil o referinţă la Spinoza). Moartea este un lu- cru crud, pe care trebuie să îl evităm, dacă avem cum. Prin urmare, grăieşte vocea celui care înclină spre antropofagie, de ce să nu opunem morţii singurul obstacol care o mai poa- te opri, şi de ce să nu îi

sacrificăm pe cei mai slabi dintre noi, aşa cum ne cere „Natura”? Filipica aceasta se încheie cu un îndemn adresat tovarăşilor săi de a încerca să îl con- trazică. „Fals raţionament – arată un altul – false princi- pii. Interdicţia de a ucide este formulată cu atâta claritate în lege, încât nicio raţiune nu ne poate scuti să o respectăm.

Aceste cuvinte Să nu ucizi! sunt limpezi şi nu admit nicio excepţie… Dacă veţi continua cu acest plan ticălos veţi de- veni inamicii lui Dumnezeu şi ai oamenilor". Dezbaterea scolastică dintre cei doi naufragiaţi ne dezvăluie un conflict între o idee tradiţională a dreptului natural şi o interpreta- re radicală, influenţată de spinozism.

Deriva canibalilor

Exemplul cel mai caracteristic pentru această literatură este cel al bărcii cu naufragiaţi care pluteşte în derivă. Su-

puşi necesităţii celei mai crunte, aceştia devin personajele unei drame în care marile categorii ale dreptului natural de- vin vizibile, de la dreptul de proprietate până la chestiunea canibalismului.

Lucrarea lui Marc Lescarbot*, Istoria noii Frânte (1609), este una din primele care evocă şalupa cu naufragiaţi. Disperaţi, aceştia au decis– previzibil – că unul dintre ei trebuie să moară, pentru a îi salva pe ceilalţi. „Ceea ce s-a şi făcut… carnea… a fost împărţită egal între toţi, un lucru atât de oribil de relatat, încât condeiul îmi scapă din mână.” 44

Gustul publicului este probabil cel care l-a făcut pe Lescar- bot să îşi facă curaj şi să ia pana din nou, pentru că spre sfâr- şitul cărţii el recidivează şi ne prezintă alţi canibali, de data aceasta un trib indian care nu crede în Dumnezeu.

Această şalupă cu naufragiaţi este experimentul mental în care este testată o nouă teorie, una care este parte a dreptului natural, dar care va face în cele din urmă loc pentru o intervenţie decisivă a dreptului civil. Am văzut că în si- tuaţia naufragiaţilor înghesuiţi în şalupă, există un conflict al unor drepturi fundamentale. Este aproape o axiomă a dreptului naturii că prezervarea sinelui, a vieţii, este un ase- menea drept fundamental, dacă nu cumva dreptul funda- mental prin excelenţă. Or, dificultatea acestei teorii este că există situaţii în care dreptul unui om este incompatibil cu acelaşi drept al altuia. Soluţiile acestei dificultăţi sunt, după cum am văzut până acum, variate. Una din ele constă în a interpreta creativ acest drept şi de a susţine că există excep- ţii, cel puţin în raport cu cursul acţiunii care este recoman- dat. Altă teorie este aceea după care dreptul primitiv la păstrarea vieţii nu poate suspenda dictatele legii naturale sau divine. Prima teorie are dezavantajul că ne expediază într-o cazuistică complexă, pe care autorii sistemelor dreptului natural modem o evită de obicei, mai cu seamă din consideraţii de metodă. A doua are dezavantajul că presu- pune fie o multiplicitate de principii fundamentale, fie o in-

* Marc Lescarbot (1570-1629). Avocat francez, a călătorit în Ca- nada.

tervenţie prea directă a voinţei divine într-o construcţie care de obicei se doreşte seculară. Însă în secolul al XVIII-lea, Bar- beyrac* pune în circulaţie o teorie alternativă, care evită aceste dificultăţi.

Punctul său de pornire este barca cu naufragiaţi pe care

Pufendorf o prezintă în Drepturile omului şi cetăţeanului, aşa cum sunt ele stabilite de legea naturală. Barbeyrac intervine în notele traducerii sale pentru a pune în evidenţă existenţa contradicţiei dintre drepturile primitive. Atunci când există un conflict, arată el, între dreptul la conservare al mai mul- tor oameni, pentru a justifica preferinţa pe care ne-o acordăm nouă înşine, în detrimentul altuia, trebuie ca acea persoană cu care ne regăsim într-un „pericol comun" să nu aibă vreun „drept particular" asupra mijlocului de salvare oferit de Providenţă. „Astfel, cel căruia îi aparţine şalupa, nu trebuie azvârlit [peste bord] şi nici nu este obligat să tra- gă la sorţi." Este limpede, din comparaţia cu pasajele din

Pufendorf, că opinia lui Barbeyrac este diferită. Pufendorf nu acordă o asemenea graţie posesorului ambarcaţiunii, după cum nu consideră că în exemplul scândurii pe care şi-o dispută doi naufragiaţi ar exista vreun drept particular care să excludă a priori pe unul din aceştia de la dreptul de a şi-o apropria, chiar în situaţia în care celălalt îşi pierde via- ţa dacă i se ia scândura. Comentând acest din urmă caz, Bar- beyrac arată că există un „drept al primului ocupant, care exclude orice pretenţie a altora; aceluia îi aparţine [de drept] scândura, care şi-a apropriat-o". Într-un alt caz ex- pus de Pufendorf, cineva fuge de un duşman şi întâlneşte un copil sau un infirm, pe un „drum îngust". În acord cu învăţăturile cazuiştilor, Pufendorf recomandă fugarului să treacă peste acel om lipsit de noroc. Barbeyrac nu crede că lucrurile sunt aşa de

simple: „Trebuie să presupunem că e vorba de o şosea publică. Pentru că altfel, copilul sau şchio- pul sunt pe domeniul lor şi ei dobândesc prin aceasta un

* Jean Barbeyrac (1764-1744). Gânditor francez, a trăit în Elveţia şi Germania, şi a predat în Olanda, la Groningen. Faimos pentru edi- ţiile sale comentate din Pufendorf şi Grotius.

drept particular, care îl împiedică pe cel care este urmărit să îşi prefere propria conservare, pe socoteala altuia."

Pentru a înţelege argumentele lui Barbeyrac, să plasăm soluţiile sale în contextul dezbaterilor din teoria dreptului natural, în secolele XVII şi XVIII. Autorii timpului arată, practic fără excepţie, că dreptul natural este cel care stă la baza dreptului civil, şi prin urmare, cel puţin în situaţii ex- treme, are prioritate. Adam Smith este unul din primii care introduce o corecţie severă, arătând în Avuţia naţiunilor (177 6)

că dreptul civil de proprietate este un drept perfect care, cel puţin prima fade, trebuie să aibă prioritate faţă de conside- raţiile necesităţii. Barbeyrac nu susţine însă că dreptul „par- ticular" de proprietate este cel care justifică prioritatea unui om faţă de altul, în materie de drept de conservare. Însă te- oria sa nu este aceea ortodoxă, a filosofilor şi juriştilor dreptului natural care îl precedă. Ideea sa cu privire la „dreptul [exclusiv al] primului ocupant", aplicată naufragiatului care ia în stăpânire o scândură, este o variaţie considerabi- lă în raport cu John Locke, care este sursa sa probabilă atunci când speculează asupra acestui drept. Locke susţinuse, în

Două tratate asupra guvernării, că există un drept

exclusiv al primului ocupant, însă el arătase că acesta este un drept asupra pământului, scopul său imediat este cultivarea, iar lua- rea în proprietate se face într-o situaţie de abundenţă naturală primitivă, în aşa fel încât „să mai rămână destul, şi la fel de bun, şi pentru alţii”. Nici vorbă de aşa ceva la Bar- beyrac, unde exercitarea dreptului „primului ocupant” se face asupra singurului mijloc prezent de conservare a vie- ţii şi unde dreptul conservării de sine nu pare să aibă limi- tele pe care le sugerează Locke. Pentru Barbeyrac, alegerea între două drepturi, naturale însă incompatibile, se face prin adăugarea unui drept specific, „particular”. Altfel spus, ceea ce este comparat este un drept natural simplu, pe de o par- te, iar pe de altă parte o entitate mixtă, sinteza dintre un drept natural şi unul pozitiv. Logica sa este una a adiţiei:

drept natural versus drept natural plus un supliment.

46

FILOSOFUL CRUD

Pe cât de elegantă este soluţia sa, pe atât de problemati- că este ea. Mai întâi, ea nu pare destul de verosimilă din punctul de vedere al psihologiei actorilor dreptului natu- ral. În iminenţa dezastrului, sub presiunea fricii de moar- te, cum mai este posibilă respectarea unui drept atât de

„particular”, mai ales dacă această respectare duce la con- secinţe atât de nefaste, atât de contrarii instinctului de con- servare? Acum vedem că în discuţia lui Barbeyrac este marginalizat tocmai acel element care însoţeşte teoriile de- spre cunoaşterea principiilor dreptului natural. Pentru ma- joritatea autorilor, cunoaşterea postulatelor dreptului natural prin mijlocirea luminilor raţiunii este numai o parte a na- raţiunii. O altă parte este aceea a afectelor umane,

dorinţe, impulsuri, pasiuni, instincte. În încarnarea lor legitimă, acestea sunt şi ele în contact cu dreptul natural. Dreptul de conservare nu este unul abstract, ci se manifestă ca dorin- ţă, impuls, pasiune, înclinaţie către conservarea vieţii. Mini- malizând această dimensiune a pasiunilor naturale, Barbeyrac pare că doreşte să îşi convingă cititorul că naufragiaţii vor specula respectuos asupra dreptului la proprietate priva- tă, după care se vor arunca resemnaţi în apă.

O altă consecinţă importantă a acestei teorii este margi- nalizarea, în economia generală a filosofiei dreptului natu- ral, a teoriei stării de natură. Pentru predecesorii lui

Barbeyrac, cum ar fi Pufendorf, starea de natură este în prin- cipiu opusă stării de asociaţie civilă: legea naturii are prio- ritate, din punctul de vedere al forţei prescripţiei. Cel puţin atunci când descriu trecerea de Ia starea de asociaţie civilă la starea naturală, Pufendorf şi ceilalţi filosofi sunt de acord:

necesitatea stării naturale suspendă prescripţiile legii po- zitive. Oamenii îşi regăsesc astfel libertatea şi egalitatea în faţa dreptului natural. În schema lui Barbeyrac, omul însă nu îşi va mai regăsi această insulă de libertate, pentru că disoluţia de moment a societăţii nu dizolvă absolut toate obligaţiile civile, care vor rămâne ca un supliment de neîn- lăturat la dreptul natural al indivizilor. Naufragiaţii, fuga- rii, flămânzii, canibalii: toţi aceşti actori ai disperării vor rămâne să îşi poarte, în fuga lor simulată dintre graniţele ordinii sociale, lanţurile obligaţiilor civile.

ŞALUPA HOBBESIANĂ

47

Fig. 6. Theodore Gericault, „Pluta Meduzei” (1818)

La Christian Wolff*, discuţia despre şalupa cu naufragiaţi este prefaţată de o clarificare a unor postulate ale dreptului natural. Dacă există o necesitate irezistibilă, atunci, con- form dreptului natural care include această excepţie tacită, suntem scuzaţi. Însă atâta vreme cât există mijloace de a re- zista unui obstacol inevitabil, legea îşi conservă forţa obli- gatorie. Când un pericol egal ne ameninţă pe noi şi pe un altul, noi suntem obligaţi să ne gândim la noi mai întâi. În general, toate datoriile noastre către ceilalţi includ această excepţie, că trebuie să ne preferăm propriile interese, atunci când ele intră în coliziune cu ale altora. Dacă este o contra- dicţie între ceea ce datorăm nouă sau altora, şi ce datorăm lui Dumnezeu, atunci datoriile către divinitate au priorita-

* Christian Wolff (1769-1754). Filosof, matematician şi jurist german. Profesor la Halle, Marburg, Hesse, membru fondator al Acade- miei din St. Petersburg. Între 1741 şi 1754 este cancelar al lui Frederic cel Mare. Autor a numeroase opere, majoritatea în latină, care con- stituie sistemul filosofiei „wolffiene”, discutat pe la mijlocul secolului al XVIII-lea în relaţie cu acela al lui Leibniz.

te, chiar şi cu preţul vieţii. Cât conservăm uzul raţiunii, nu avem dreptul să comitem fapte contrarii a ceea ce îi dato- răm lui Dumnezeu 45.

Cartea lui Emmerich de Vattel*, Chestiuni de drept natu- ral Despre tratatul de drept natural al domnului baron Wolff

(1762) este probabil ultima lucrare importantă din tradiţia dreptului natural care discută sistematic problema antro- pofagiei 46. Comentariile sale cu privire la ceea ce putem face pentru a ne conserva în caz de necesitate cuprind necesa- rele referinţe cu privire la distincţia dintre acţiuni ilicite în sine şi cele ilicite prin convenţie, şi despre drepturi aliena- bile şi inalienabile. În maniera în care am văzut că este in- tens practicată în şcoala dreptului natural, antropofagul este chemat să lumineze contururile acestor distincţii, iată ce- lebra întrebare, dacă necesitatea poate face licită o acţiune care este altminteri ilicită. Ea este, în fond, o interogaţie asupra originii, naturii şi consecinţelor dreptului la viaţă, acest paşaport spre validitate ontologică a obiectului dreptului natural. Vattel procedează în maniera consacrată, lămurind regula cu ajutorul excepţiei. Două cazuri: primul, comun, în care un om îl ucide pe altul, un agresor, pentru a-şi sal- va propria viaţă. Al doilea, acela în care un om este nevoit să îl ucidă pe altul pentru a se hrăni cu carnea lui într-o si- tuaţie de înfometare extremă. Necesitatea apasă egal asupra actorilor celor două întâmplări. Însă există un principiu, arată Vattel, care nu este scos în evidenţă de Wolff, anume că nu este permis să facem rău cuiva, să acţionăm împotri- va dreptului lui stabilit 47.

Dificultatea care se ridică în calea cursului pe care Vat- tel doreşte să îl imprime textului este că acest principiu trebuie conservat în validitatea lui generală în condiţiile în care există această acţiune extremă, care este antropofagia ne- cesară. Dacă acceptăm că necesitatea – evidentă şi nepro- blematică în cazul uciderii agresorului – poate scuza o

* Emmerich de Vattel (1714-1767). Jurist elveţian, a cărui lucrare despre dreptul naţiunilor (1758) a fost principala sursă a teoriei dreptului internaţional în

secolul al XVIII-lea.

acţiune ilicită în sine, atunci pe baza acestui raţionament trebuie să abordăm şi aberaţia canibalismului forţat, de vre- me ce el este regizat de aceleaşi resorturi naturale şi legale.

Soluţia lui Vattel este destul de nouă, cu toate că el pare să argumenteze într-o manieră tradiţională. El arată, mai întâi, că ideea că noi avem dreptul de a face orice pentru a ne îndeplini obligaţiile (inclusiv aceea faţă de propria conser- vare) presupune că aceste acţiuni la care recurgem nu sunt, la rândul lor şi în ele însele, absolut ilegitime. Evident, asta ne-ar aduce în faţa unui paradox, pentru că ne confruntă cu nevoia de a ierarhiza datorii absolute şi incompatibile. Una din soluţii, am văzut, este de a examina natura datoriilor şi drepturilor, pentru a găsi excepţii ori defecte ale perfec- ţiunii acestora, care să permită inserarea lor într-o ierarhie.

O a doua soluţie, despre care am văzut de asemenea că este conturată deja în secolul al XVIII-lea, constă în negarea ca- racterului natural al unor drepturi ori vicii. Vattel însă încear- că, în critica poziţiilor lui Wolff, să evite ambele soluţii, cu o construcţie teoretică ce urmăreşte conservarea caracterului absolut al unor drepturi naturale, şi care, în acelaşi timp, să nu fie expusă paradoxurilor necesităţii extreme.

Cazul agresorului ucis în legitimă apărare este rezolvat fără dificultate, pentru că acesta se situează în afara unei garanţii totale a dreptului său la viaţă, prin faptul că pune în pericol iminent viaţa altuia. În cazul

inocentului aflat în pericol de a dispărea în pântecele unui înfometat, este de asemenea limpede că şi el are un drept al său, care nu poa- te fi suspendat de antagonistul său. În numele egalităţii na- turale, jusnaturalismul refuză deci să ridice garanţiile acordate vieţii inocentului în favoarea unui drept simetric, al unui alt inocent. Însă Vattel sparge această simetrie in- troducând un element dinamic în structura drepturilor şi obligaţiilor vizibilă în tragedia înfometării de grup. El sus- ţine că ar fi permisă consumarea cărnii de om în cazul în care unul din disperaţi ar „consimţi să se sacrifice pentru conservarea altora". Vattel trece sub tăcere, aici, două difi- cultăţi. Prima este în ce măsură un consimţământ forţat este un consimţământ valid. A doua, care este la rândul său o

obiecţie clasică, este dacă actele rele în sine (mala per se) pot fi făcute licite prin convenţie. Vattel are însă o agendă des- tul de diferită, aşa că în acest moment se mulţumeşte să ara- te doar că dacă există consimţământ, el nu vede de ce nu este permis ca sacrificiul să nu fie acceptat. El renunţă să îşi mai pună întrebarea pe baza cărui drept ar fi permisă această acceptare, dacă el ar admite excepţii semnificative, cum ar fi situaţia copiilor şi femeilor, al căror consimţământ li- ber nu poate fi presupus, şi nu examinează consecinţele şi legitimitatea canibalismului în ipoteza, mai realistă proba- bil, în care victimele foamei nu ar fi avut în mijlocul lor o natură atât de generoasă încât să consimtă să devină un mar- tir al gastronomiei extreme.

Loteria foamei

O temă care apare frecvent în discuţiile despre caniba- lism în general şi despre cel maritim în special este aceea a loteriei pe care cei aflaţi într-o situaţie extremă o organizea- ză pentru a alege pe acela dintre ei care va fi sacrificat. Este posibil să fi existat o asemenea tradiţie marinărească. Nu canibalismul în sine este crima de care se fac vinovaţi ma- rinarii de pe Mignonette. Monstruozitate morală, ea nu este încă traductibilă în limbajul codului penal. Ca atare, ea este doar un episod aberant, fără consecinţe juridice adverse şi specifice. Nici doctrina necesităţii nu este pusă în cauză,pentru că ceea ce li se reproşează marinarilor nu este că au ucis pe cineva ca să nu moară ei de foame. Este o stipulaţie a dreptului natural aceea care este folosită pentru a susţine auto- ritatea judecătorului civil. Ceea ce li se reproşează inculpaţilor de către curtea de primă instanţă, temeiul identificat al vi- novăţiei lor, este faptul că au omis să tragă la sorţi cine să fie victima. În loc să facă acest lucru, ei l-au omorât pe cel mai slab dintre ei. Un caz destul de apropiat este United Sta- tes vs. Holmes. Aici, căpitanul a ordonat, într-o urgenţă, ca pasagerii bărbaţi să fie aruncaţi peste bord. Judecătorul a apreciat că victimele ar fi trebuit trase la sorţi 48.

Sursele şi semnificaţia episodului loteriei din şalupă trebuie căutate mai curând în aceeaşi literatură a drepturi-

lor naturale. Loteria este u n procedeu care este frecvent dis- cutat de filosofi, iar menţionarea sa trebuie să ne semnale- ze prezenţa unei analize teoretice complexe. Ea nu este un procedeu a cărui legitimitate este simplu de explicat. Până în secolul al XVIII-lea,

loteria dă ocazia unor dezbateridintre cele mai vehemente, iar justificarea sa în dreptul divin şi natural este departe de a fi asigurată. Numeroşi teologi condamnă loteriile ca un afront împotriva voinţei divine.

Mai întâi, pentru că sorţii par să fie un fel de forţare a divi- nităţii de a-şi „arăta mâna", cum ar spune un jucător de cărţi, de a-şi dezvălui intenţiile pentru viitor. Mai apoi, pentru că loteriile şi ghicitul sunt asociate unor practici păgâne şi ido- latre, cum este aceea a haruspiciilor romane. În fine, pentru că jocul de noroc este ocazia multor abateri, de la îmbogă- ţire fără muncă până la lenevie ori blasfemie. O altă com- plicaţie, de natură politică şi legală, este aceea a dreptului de a organiza loterii. Acest drept este de obicei recunoscut numai autorităţii publice, iar loteriile private sunt privite cu suspiciune sau ostilitate.

Pe de altă parte însă, tragerea la sorţi este asociată, încă din Antichitate, cu un procedeu perfect echitabil. În Grecia antică, democraţia este regimul politic în care oficiile şi dem- nităţile se distribuie egal, altfel spus prin tragere la sorţi şi mai rar ca urmare a unor alegeri populare. Disperaţii ce trag la sorţi care din ei să fie mâncat revin astfel la un fel de de- mocraţie primitivă, unde domneşte o egalitate perfectă.

În Călătoriile lui Jean Struys, majoritatea naufragiaţilor cad de acord că necesitatea extremă nu cunoaşte niciun fel de lege şi declară că vor să mănânce pe cineva. Se cere ca ale- gerea victimei să se facă după principiile echităţii natura- le: „Le propuse să tragă la sorţi, în aşa fel încât niciunul din echipaj să nu fie scutit, şi le mai spuse că acela asupra că- ruia Cerul va hărăzi să cadă sorţii trebuie să fie socotit demn să moară." În Istoria şi descrierea generală a Noii Frânte (1744)

a iezuitului Pierre Franţois Xavier de Charlevoix, o adevă- rată colecţie enciclopedică de poveşti despre

canibalism, aflăm că o colonie franceză din Florida a fost redusă Ia foa- mete extremă. În această stare de disperare, unul le-a spus

celorlalţi că prin sacrificiul unuia pot fi salvaţi toţi ceilalţi.

Această propunere nu numai că nu a fost respinsă cu oroa- re, ci a fost chiar aplaudată. Aproape că au căzut de acord să tragă la sorţi cine va fi sacrificat, când unul dintre ei a de- clarat că vrea să îşi grăbească moartea, pe care o credea ine- vitabilă, pentru a întârzia cucâteva zile pe aceea a tovarăşilor săi. „EI a fost aprobat şi [apoi] ucis pe loc, fără ca acesta să se opună câtuşi de puţin. N-au pierdut nicio picătură din sângele său", toţi au băut cu aviditate, corpul a fost făcut bucăţi şi fiecare şi-a luat partea 45.

Legitimitatea loteriei este derivată, în dreptul natural, din faptul că este bazată pe un contract. Ea aparţine marii cla- se de contracte în care intervine hazardul, exemplul cel mai cunoscut fiind acela al contractelor de asigurare. Pentru că participarea Ia loterie este o înţelegere între părţi, ea este con- siderată de unii autori ca o modalitate legitimă de a asigu- ra transferul de drepturi şi de proprietate.

între aceste două teme, a democraţiei şi a contractului, există desigur o alianţă solidă. În dreptul natural, democra- ţia este frecvent considerată un regim bazat pe un contract de asociere, cunoscutul „contract social" care ar fi Ia origi- nea tuturor celorlalte tipuri de asociaţie civilă. Disperaţii din şalupă care îşi trag Ia sorţi supravieţuirea formează un gen de asociaţie care

are în comun cu democraţia contractualis- tă nu numai forma. Analiza asociaţiei lor descoperă aceleaşi elemente ca analiza genezei societăţii politice: o egalitate pri- mitivă, dreptul de conservare a propriei fiinţe, acela de a executa legea naturală şi transferul acestor drepturi pe bază de consimţământ. Şalupa cu antropofagi este, în dreptul na- tural, un model al corpului politic.

Primele referinţe ale tragerii Ia sorţi a celui care va fi mâncat arată că ritualul se practica pe uscat. Herodot arată că în timpul expediţiei lui Cambyses, proviziile soldaţilor se termină 50. Aceştia sunt nevoiţi să îşi mănânce animalele de povară, până când rămân şi fără acestea. Dacă regele persan ar fi fost un conducător raţional, comentează Herodot, el şi-ar fi condus trupele înapoi, renunţând la luptă. El a dat însă ordin de continuare a marşului, iar armata sa şi-a con-

tinuat degradarea. Soldaţii au început să mănânce iarbă pentru a supravieţui. „însă când au ajuns în deşert, unii dintre ei au făcut ceva îngrozitor. Au tras la sorţi să aleagă un om din fiecare zece şi să îl mănânce.” O dată ce a auzit de acest lucru, Cambyses a realizat că autoritatea este în pericol să se prăbuşească sub presiunea necesităţii şi a dat ordin de întoarcere, abandonând expediţia.

Epoca marilor călătorii descoperă loteria în largul mă- rii. În Dreptul naturii şi al naţiunilor, Pufendorf prezintă ca- zul unei şalupe cu trei marinari englezi care au tras la sorţi cine dintre ei să servească drept hrană celorlalţi. Cel asupra căruia au căzut sorţii s-a lăsat răbdător să fie

ucis, iar ceilalţi şi-au potolit puţin foamea şi setea bându-i sângele şi mâncându-i carnea. Ziegler, un comentator al lui Grotius, ara- tă Pufendorf, ar fi susţinut că ei se fac vinovaţi de un mare păcat pentru că au conspirat la moartea unuia din ei, şi chiar fiecare în parte la a lui însuşi, riscându-şi mântuirea sufletului pentru a îşi salva corpul. Ei nu trebuiau să-şi preţuias- că atât de puţin viaţa ca să şi-o sacrifice pentru a potoli foamea celorlalţi. Iar aceştia nu trebuiau să îşi ucidă tovarăşii, pentru a-şi potoli stomacurile.

Pufendorf nu este de acord cu această soluţie. Nu se poa- te spune, comentează el, că marinarii aceştia conspirau la moartea unui tovarăş al lor, sub pretext că trag la sorţi. Fără aceasta, ei ar fi pierit mizerabil împreună cu el, deci nu au de ce să se teamă pentru mântuirea sufletului. Înseamnă să nu ţinem la viaţă dacă vrem să o prelungim cu uşurinţă, şi fără necesitate, şi nu merită să fim socotiţi că ne trădăm pe sine atunci când o pierdem cu intenţie într-o asemenea ne- cesitate. Nu este nicio cruzime din partea celor care acceptă un asemenea sacrificiu, sau a victimei, care se lasă ucisă pentru binele comun şi care suferă mai puţin primind lovi- tura mortală, decât cel care este redus la trista necesitate de a înfige pumnalul în pieptul camaradului său 51.

Heineccius susţine însă că Pufendorf greşeşte. Nimeni nu are dreptul să ia viaţa altuia, nici măcar în caz de nece- sitate extremă. Cât despre consimţământul pe care naufra- giaţii l-ar fi dat pentru a participa la loteria cărnii de om.

el nu este valabil. „Cel care consimte la propria crimă este la fel de vinovat ca cel care se sinucide sau care îl ucide pe un altul.” Ziegler are dreptate atunci când spune: „Nimeni nu trebuie să îşi dispreţuiască într-atâta viaţa încât să şi-o az- vârle pentru a satisface foamea altuia şi nici nu trebuie să atenteze la aceea a aproapelui său pentru a-şi potoli poftele.” 52

Wolff arată că atunci când un mădular e atins de o boa- lă incurabilă, e permis să îl tăiem, şi chiar suntem obligaţi, pentru că în alternativa dintre o pierdere certă şi un eveni- ment al cărui succes e îndoielnic, trebuie să preferăm a doua variantă. Aceasta este una din bazele de pe care el judecă ceea ce se întâmplă în şalupa cu naufragiaţi. În acest caz, sa- crificarea unuia ar fi răul cert, iar salvarea tuturor ar fi eve- nimentul incert. Este limpede că Wolff inversează termenii relaţiei, aşa cum era ea prezentată în mod obişnuit: moar- tea tuturor e perspectiva certă, în vreme ce răul care poate să se abată asupra fiecăruia este incert. Aceasta îi permite să tragă concluzia că într-o extremă lipsă de alimente, nu e permis să ucidem pe cineva, fie prin forţă, fie prin trage- re la sorţi, pentru ca ceilalţi să se hrănească cu el 53.

Consecinţa acestei negaţii este absurdă, pentru Vattel.

Dacă Wolff ar avea dreptate, atunci toţi ar muri de foame, însă există mai multe „practici contrarii, menţionate chiar şi de autorul nostru”, care îl contrazic 54. Atunci când un oraş este atacat, nu este oare permis, chiar şi lăudabil, ca o par- te dintre cetăţeni să iasă şi să respingă inamicul, chiar şi cu riscul de a muri pe câmpul de bătălie? Vom spune oare de- spre ei că nu au drepturi asupra propriei lor vieţi? Foamea, continuă Vattel, este un inamic foarte crud, care îi amenin- ţă pe toţi cei care se găsesc în şalupă. Trăgând la sorţi, fie- care se expune morţii, pentru salvarea tovarăşilor săi şi

pentru binele său propriu, „dacă se găseşte printre cei fericiţi” asupra cărora n-au căzut sorţii. Această conduită, susţine el, se armonizează mai bine cu datoriile faţă de noi înşine şi cu datoriile faţă de ceilalţi, decât decizia de a îi lăsa pe toţi să moară de foame.

Comparaţia lui Vattel, prin care el înţelege să rezolve ten- siunea din şalupă, nu este neapărat surprinzătoare. În a

doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ideile clasice cu pri- vire la eroism sunt deja în ruină, cel puţin pentru unii dintre filosofii progresului social. Din această perspectivă, a muri pentru patrie, cu arma în mână, acoperit de glorie, pare perfect asimilabil cu a consimţi la a fi prăjit la frigare.Această apropiere mai este făcută posibilă şi de o altă transforma- re pentru care Vattel nu este în niciun fel responsabil, pentru că ea este practic completă încă înainte ca el să înceapă să îşi elaboreze argumentele. Paralela între corpul politic ori acela al bisericii şi corabie are o istorie venerabilă, care co- boară dincolo de primele secole creştine, către Platon. În se- colele al XVII-lea şi al XVIII-lea însă, o asemenea comparaţie capătă un conţinut strict utilitarist. Ceea ce Vattel reţine din vechea metaforă a navei este o comunitate de interese limi- tate, dacă nu cumva infranaturale. Aceasta este un exem- plu congruent cu noua viziune asupra ordinii politice cultivată intens în Iluminism, aceea a unei asociaţii bazate pe necesi- tate şi animată de considerente strict pragmatice. Din acest unghi, este previzibil că patriotismul antic nu mai este per- ceput ca un ataşament personal faţă de un lider sau o aso- ciaţie de familii, ori ca un angajament religios,

istoric ori antropologic (în numele onoarei, spre exemplu). Pentru Vat- tel, anarhia forţată a disperării din şalupă are în comun cu corpul politic această caracteristică esenţială, în numele că- reia philia antică este invitată să părăsească scena: anume că este reglabilă pe baza impulsurilor simple ale pasiunilor conservării.

Din orizontul intelectual modern, Vattel este acum liber să rescrie amănuntele prescripţiilor dreptului naturii. Dacă este adevărat că legea prescriptivă [preceptive] trebuie să cedeze legii prohibitive, nu este mai puţin adevărat că exis- tă şi „multe excepţii". Este o datorie pe care o am, să îmi feresc corpul de accidente, şi este o altă datorie aceea pe care o am faţă de un altul, de a-l salva de la un pericol în care se găseşte. Însă nu pot face asta fără să mă expun la o „rănire lejeră", deci datoria faţă de mine nu este aceea care trebuie să primeze. De asemenea, legea îmi interzice să stric bunul altuia, ceea ce este fără îndoială just în general. Însă dacă

îl văd pe un om care este atacat de o fiară sălbatică, este fără îndoială permis să calc peste câmpul altuia pentru a veni în ajutor victimei atacului. Ce lege poate interzice acest lucru?

De la enunţarea excepţiilor particulare, Vattel progresea- ză către enunţul regulilor mai generale. Trebuie să alegem întotdeauna cel mai mare bine, ori cel mai mic rău, însă lu- ând în considerare lucrurile în complexitatea lor, „cu toate conexiunile lor şi cu toate consecinţele şi interdependenţe- le lor. Trebuie să facem

astfel pentru că decizia nu poate să se întemeieze doar pe cazul prezent, considerat în el însuşi şi independent de consecinţele sale în lume" 55. Un filosof clasic ar putea şi el să subscrie la îndemnul juristului elve- ţian, adăugând însă probabil că „fericirea" prezentă de a-şi umple stomacul cu unul din semenii noştri nu ar trebui să ne facă să pierdem din vedere valorile şi scopurile noastre autentice, ca oameni, chiar dacă dificultăţile circumstanţi- ale de moment le împing pe acestea dincolo de orizontul in- tereselor noastre iminente. Ceea ce este semnificativ la Vattel este legătura pe care el o stabileşte, în cursul discuţiei, în- tre dreptul din starea de natură şi dreptul politic. În această apropiere făcută posibilă de prezenţa canibalului, dreptul naturii şi dreptul politic se vor regăsi preschimbate în ra- porturile dintre ele.

Şalupa cu naufragiaţi este laboratorul unde Vattel dis- tilează noile ingrediente ale dreptului. El menţionează un alt caz propus dewo! ff, şi anume dacă într-o şalupă supraîncărcată, unii au dreptul să îi arunce pe alţii, mai slabi, peste bord. Nu este acelaşi lucru – întreabă el – cu situaţia în care, într-o necesitate extremă, cei puternici îi mănâncă pe cei mai slabi? „A-l arunca pe un om în mare ori a-l mânca, aceasta este totuna din punctul de vedere al răului care i se face ace- luia. Nu văd diferenţa esenţială între aceste două cazuri. Şi într-unul şi în altul, cel mai puternic ia viaţa celui mai slab pentru a şi-o conserva pe a sa." 56 Posibil, însă întrebarea era tocmai ce ar face legitim un asemenea apel la forţă. Am vă- zut că în tradiţia dreptului natural întrebarea aceasta a pri- mit diferite răspunsuri, de la Seneca încoace. Însă Vattel preferă să considere soluţia sa drept evidentă şi să treacă

ŞALUPA HOBBESIANA

apoi la ajustarea datelor problemei înseşi. Dacă este permis să se tragă la sorţi, afirmă el, pentru a vedea cine rămâne în şalupă şi cine este aruncat în mare, de ce atunci nu ar fi permis în situaţia unei lipse cumplite de provizii să se tra- gă la sorţi, printr-un consimţământ comun, „pentru a se de- cide cine să piară, şi astfel să îi salveze pe ceilalţi, lăsându-le carnea sa drept hrană?”. O dificultate logică ar fi aceea că

Vattel îl conduce pe cititor, pe furiş, de la descrierea unui univers hobbesian, în care cei puternici îi aruncă pe cei slabi din barcă sans autre forme de proces, la unul în care acum pa- sagerii şalupei deliberează, în maniera contractualistă, asupra binelui comun şi organizează un gen de loterie.

Dar cel mai important element introdus de Vattel în dez- baterea despre canibalism s-ar putea să fie semnalat de une- le din rezervele sale. El arată că acceptarea loteriei depinde de o condiţie, şi anume presupunerea că soluţia extremă a antropofagiei este singurul mijloc de a se salva pe care îl au nenorociţii din şalupă: „Atâta vreme cât există o speran- ţă, trebuie fără îndoială să amânăm să recurgem la un ex- pedient atât de oribil.” Aceasta ar fi fost cazul unui căpitan olandez, al cărui vas sărind în aer în plină mare, a reuşit să obţină de la oamenii săi să nu îl mănânce pe unul din tova- răşii lor, după care cu toţii au reuşit să ajungă la mal îna- inte de a fi reduşi la o „crudă extremitate”. Cu alte cuvinte, este prezenţa în proximitatea stării de natură a unui alt te- ritoriu, al civilizaţiei şi abundenţei materiale, aceea care sus- pendă conştiinţa omului ca subiect de drept natural.

Pentru a înţelege mai bine calitatea poziţiei lui Vattel, să lămurim această relaţie inversată între starea de

natură, unde canibalismul este – la limită– licit, şi starea de asociaţie politică, o stare care este folosită, după cum am văzut, pentru a clarifica unul din principiile dreptului naturii. Che- ia de lectură este de găsit în discuţia despre natura şi limi- tele puterii suverane. Una din problemele absolutismului a fost aceea că este permeabil la consecinţele unui drept natural extins. Suveranul absolut ar primi, în virtutea unei anume înţelegeri a dreptului natural, o capacitate de dispoziţie fără limite asupra supuşilor săi, ceea ce l-ar autoriza – după

cum o dovedesc raţiunea şi experienţa popoarelor exotice —

să îi canibalizeze pe aceştia. Consecinţă absurdă şi inac- ceptabilă, pentru Locke. Vattel însă aşază entităţile familia- re analizei jusnaturaliste ale antropofagiei într-o ordine exact opusă. În acest context, el nu începe de la autoritatea naturală, pentru a lămuri natura şi limitele autorităţii po- litice, ci procedează invers, pornind de la constituţia şi funcţionarea suveranităţii politice, pentru a deriva limite- le autorităţii naturale. Această încercare este surprinzătoa- re, nu numai datorită ordinii sale epistemologice, ci şi datorită faptului că la finele analizei, regăsim entitatea tra- diţională a canibalului, învestit cu drepturile sale naturale recunoscute de majoritatea filosofilor clasici, însă pornind de la o concepţie moderată şi modernă asupra suveranită- ţii politice, care respinge componenta tiraniei.

Limita puterii suverane este pentru Vattel de căutat în rezerva tacită a necesităţii absolute. Prinţul este liber să-şi exercite puterile legislative şi executive, însă cu o

condiţie generală şi permanentă, aceea de a avea în vedere binele public. „Poporul – arată filosoful elveţian – se supune ju- decaţii prinţului în ceea ce priveşte administrarea statului.

Însă nimeni nu se poate baza pe judecata altuia decâtân ceea ce priveşte chestiunile care fac obiectul unor opinii diver- gente, nu cele care sunt indisputabile. Dacă am promis să mă supun ordinelor unui guvernator, oare asta înseamnă că sunt obligat să îl las să facă orice, chiar dacă vrea să mă arunce în mare, ori să mă ucidă?" 57

în şalupa politică se pare deci că cel puternic nu are chiar toate drepturile, iar ceea ce a fost evident cu o sută de pa- gini mai înainte în starea de natură nu mai este la fel de evident în starea civilă. Dar dacă Vattel ţine la distanţă un element al dreptului natural de un element al dreptului po- litic şi îşi refuză derivarea spontană a unuia din altul, este doar pentru că el se pregăteşte să atribuie puterii suvera- ne limitate şi constituţionale un drept destul de special de dispoziţie asupra vieţii cetăţenilor.

Acest drept nu este unul despotic, cel puţin nu în ter- menii în care ştiinţa politică clasică înţelege despotismul.

ŞALUPA HOBBESIANA

59

Urmând o linie de argumentare clasică, inspirată probabil de Locke, el arată că guvernarea este stabilită pentru bine- le comun al societăţii şi nu pentru binele celor care o exer- câtă. Despotismul nu este o formă de guvernare, deci poporul nu poate să confere nimănui o autoritate despotică. Chiar dacă am presupune că el ar

avea cum să o facă, acest lucru nu ar obliga cu nimic generaţiile viitoare. În fine, poporul are dreptul, dacă are mijloacele, să îl „aresteze” pe un prinţ ale cărui acţiuni se îndepărtează de binele statului 58. Deci suveranul ca persoană naturală nu are dreptul să îşi obli- tereze vreunul dintre supuşii care rămân în limitele liber- tăţii lor politice.

Dar dacă acest drept nu izvorăşte din calităţile natura- le ale suveranului, aceasta nu înseamnă că nu există. Pentru Vattel el derivă din însăşi constituţia corpului politic.

Demonstraţia sa este cuprinsă în pasajele în care el discu- tă o altă „dificultate” a dreptului natural, anume dacă suve- ranul are dreptul să sacrifice un cetăţean inocent pentru binele statului 59. Aceasta, admite el, este o întrebare foarte delicată şi dificilă. Dacă Wolff ar avea dreptate că nu pu- tem dispune de propria viaţă, atunci de unde derivă el puterea unui regent ori a societăţii de a dispune de viaţa unui inocent? într- adevăr, nici necesitatea nu scuză actele care sunt absolut ilicite în ele însele, iar aceste acţiuni sunt interzise de o lege imuabilă. Dar dacă acceptăm principiul înaceastă formă, este limpede că ajungem la o absurditate, anume că toată societatea ar pieri în cazul în care niciunul din mem- brii săi nu ar decide (aşa cum e probabil, ori cel puţin foar- te posibil) să se sacrifice, în numele dreptului său propriu de conservare. Cum să rezolvăm această dificultate? se în- treabă Vattel.

Soluţia sa este o secularizare pragmatică a pariului lui Pascal. În virtutea unei răsplăţi probabile, eu mă supun unui risc calculat. Să admitem deci că fiecare a consimţit în avans să fie sacrificat în cazul în care expune publicul, prin exis- tenţa sa, la un pericol letal. Aceasta nu înseamnă, arată Vat- tel, să accept direct să

îmi sacrific viaţa, d doar să mă expun la un pericol care, cel puţin în avans, apare ca incert.

60

FILOSOFUL CRUD

„Pentru ca societatea să se întemeieze pe un fundament so- lid… trebuie ca fiecare cetăţean să fie gata să se sacrifice pentru salvarea sa. Deci este permis şi avantajos ca fiecare să fi consimţit, atunci când a devenit un membru al societăţii, să fie sacrificat pentru ea, dacă necesitatea o va cere. Bine- le pe care cetăţenii îl procură astfel este prezent şi sigur [pre- sent et certain], iar pericolul la care ei se expun [fiecare în parte] este îndepărtat şi foarte nesigur [tres eloigne et tres-in- certain] 60.

Acesta este dreptul de dispoziţie asupra vieţii individului pe care Vattel îl derivă din analiza corpului politic şi pe care apoi îl transferă în mica republică în derivă care este şalupa cu naufragiaţi. Că nu este vorba de un drept natu- ral primitiv, direct ataşat subiectului privat al jusnaturalismului se vede şi din speculaţiile lui Vattel cu privire la datoria persoanei suveranului în situaţia în care o asemenea dile- mă ca aceea de mai sus ar confrunta statul. În acest caz, ara- tă el, este. Chiar prinţul cel care ar trebui să se sacrifice cel dintâi, iar aceasta ar fi o acţiune lăudabilă şi eroică. Acolo unde ordinea politică modernă este testată la limita ei ex- tremă, Vattel plasează nu un suveran care îşi devorează su- puşii, ci dimpotrivă, un suveran care este înghiţit de corpul politic în numele dreptului acestuia la supravieţuire.

Mai rămâne să sperăm că între naufragiaţi nu se vor fi găsit unii de o altă persuasiune filosofică şi care îl vor fi

ci- tit mai curând pe Jean Barbeyrac decât pe Vattel. În comen- tariile sale la tratatul lui Pufendorf, Datoriile omului şi cetăţeanului, Barbeyrac arată că una din cele două condiţii în care nu este permisă exercitarea directă a dreptului de conservare este aceea când persoana cu care ne găsim „în concurenţă” este „infinit mai utilă societăţii”. În acest caz de necesitate, arată Barbeyrac, „un supus… trebuie să îşi sa- crifice viaţa sa pentru [a salva pe] aceea a prinţului său, mai ales dacă e vorba de un prinţ bun”. Dacă între cei câţiva na- ufragiaţi ar fi şi proprietarul şalupei (o altă condiţie pusă de Barbeyrac), înseamnă că supusul ar avea o şansă reală de a deveni rapid un martir al legii naturale.

ŞALUPA HOBBESIANÂ

61

Acum suntem în măsură să apreciem natura revizuirii pe care Vattel o introduce în analiza temei clasice a canibalismului. Dreptul natural care regizează acţiunile subiecţilor stării de natură este amendat şi lămurit prin apelul la dreptul politic. În analiza sa, dreptul civil este o prezenţă care explică, corectează şi împrumută substanţa sa drepturilor primitive. Canibalul lui Vattel nu este decât momentan şi accidental o creaţie a naturii; el este, în cele din urmă, un subiect civil. La orizontul şalupei hobbesiene se întrezăreş- te portul Leviathan-ului.

CHINURILE ŞI SOARTA TRUPULUI

Suferinţa cu măsură

Natura dreptului de a pedepsi pe cei care încalcă legea nu a ridicat probleme fundamentale vechilor greci şi romanilor. În Legile lui Platon găsim o propunere

enciclopedică de reformă a pedepselor, însă natura dreptului punitiv în- suşi nu este pusă în discuţie. Probabil că în republicile an- tice, dreptul de pedeapsă nu a făcut obiectul unui tratament filosofic din cauza naturii participatorii şi tradiţionale a au- torităţii. Socrate acceptă şi explică, în Criton, legitimitatea sentinţei dictate împotriva sa. După el, un cetăţean are o obli- gaţie evidentă de a respecta deciziile cetăţii. În perioada Im- periului, dreptul suveranului de a pedepsi nu a fost chestionat intens pentru că acesta era văzut ca o oglindă a divinităţii şi pentru că judecata criminală şi puniţia ţineau, în practi- că, de magistraţii inferiori. Abia în Evul Mediu lucrurile se schimbă radical. Din această perioadă datează o teorie de- spre dreptul autorităţii de a pedepsi, care va avea curs până în secolul al XVIII-lea, când marea reformă a penalităţii oc- cidentale va rescrie din nou datele problemei.

Deşi trebuie să privim generalizările cu prudenţă, putem totuşi afirma că perioada premodernă este una în care pe- depsirea fărădelegilor era principala sarcină a suveranului pe timp de pace. Monarhul este văzut ca judecător suprem, ceea ce înseamnă că lui i se recunoaşte un drept specific, de a decide viaţa şi moartea supuşilor săi. Acesta este

„dreptul săbiei" (jus gladii), pe care doctrinele politice şi te- ologice creştine îl tratează cu o atenţie deosebită. Până la sfâr- şitul secolului al XVII-lea teoria dreptului de pedepsire va conţine puterea de execuţie ca element central. În Două tra- tate asupra guvernării, puterea politică apare ca „dreptul de

a face legi despre pedeapsa cu moartea, şi în consecinţă şi celelalte pedepse mai mici" 61. De aici rezultă că dreptul de viaţă şi de moarte este considerat

ca o bază ce permite de- rivarea unui drept mai larg de a acţiona al suveranului.

Dreptul de pedepsire este cu adevărat nucleul dur al discuţiei despre autoritatea civilă până în secolul al XVIII-lea.

Discuţia despre cine este învestit cu dreptul de pedeap- să, despre originea acestui drept, despre procedurile lega- le ce trebuie respectate, este complexă datorită situaţiei politice şi sociale din Occidentul medieval şi renascentist. Dacă în perioada romană împăratul este deţinătorul unei puteri su- preme (imperium) care include şi chintesenţa puterii judi- ciare, iar în republicile aristocratice ale Antichităţii dreptul cutumiar şi consimţământul popular apar ca baze suficien- te ale punităţii, începând cu Evul Mediu apar o serie de in- stituţii care îşi dispută domeniul dreptului de pedepsire.

Una din primele controverse este în jurul chestiunii dacă pontiful suprem are şi o putere temporală pe lângă aceea spirituală, mai precis dacă are vreun drept efectiv asupra suveranilor politici. Dar chiar şi fără marea dispută între papi şi împăraţi, peisajul este complicat de o mulţime de alţi actori. Nobilii locali reclamă şi ei jurisdicţii separate; te- ritoriile ecleziastice au privilegii legale; breslele şi oraşele libere posedă la rândul lor instituţii legale proprii, iar la toa- te acestea se adaugă nenumărate cutume locale.

între aceste mari unităţi, conflictul este inevitabil, cum s-a întâmplat în 1476, la Regensburg, când burghezii şi îm- păratul îşi dispută jurisdicţia asupra unui grup de evrei ares- taţi sub bănuiala de crimă rituală şi canibalism. Friedrich al III-lea, sesizând în procedurile locale o uzurpare a drep- turilor imperiale, ordonă consiliului oraşului să îi elibere- ze pe arestaţi. Opoziţia oraşului îi aduce acestuia acuzaţia de

răzvrătire şi ridicarea libertăţilor civice, inclusiv pe aceea de a aplica pedeapsa capitală. În replică, notabilii din Re- gensburg, inspiraţi de dreptul canonic şi de ideologia re- publicană a oraşelor nord-italiene, declară că împăratul nu are dreptul să se amestece în mersul justiţiei comunale, iar evreii nu îi aparţin în primul rând lui ca supuşi, ci comuni- tăţii creştine în general 62.

Fig. 7. Goya, „Scenă de martiriu”
(Canibali pregătindu-şi victimele)

Acesta este fundalul aproape anarhic pe care juriştii şi filosofii încearcă să impună o ordine. Simplificarea şi raţio- nalizarea dreptului au două componente majore. Prima ar fi redescoperirea autorităţii unei singure formule de drept, în esenţă a dreptului roman. Acest lucru se întâmplă, începând cu secolul al XI-lea, în mediile juriştilor italieni; sem- nificaţia sa iniţială este aceea de a legitima puterea imperială.

A doua constă în stipularea unui drept pe care deţinătorul puterii supreme îl are de a enunţa legi, legi care acum sunt considerate ca acte ale voinţei sale personale. Suveranul, in- dividual sau (mai rar) colectiv, începe să fie punctul focal în care se concentrează întreaga justiţie punitivă care, aşa cum arată Foucault în A supraveghea şi a pedepsi (1975), la un moment dat ajunge să fie concepută ca o activare şi res- taurare a puterii personale a suveranului. Având în vedere multitudinea de jurisdicţii şi principate din Europa acelei vremi, această idee aduce cu sine consecinţe profunde.

Imunităţile ş i privilegiile tradiţionale ale supuşilor încep s a fie dizolvate de un drept punitiv pe care

teoreticienii suve- ranităţii îl compară cu puterea absolută a lui Dumnezeu.

în centrul discuţiei se află forma pe care o ia puniţia. Ce anume este permis şi împotriva cărui acuzat – aceasta în- seamnă, în termeni practici, enunţarea unui discurs so- lemn despre supliciul corporal. Iar supliciul prin definiţie, din care este extrasă legitimitatea tuturor celorlalte forme de pedeapsă, este execuţia.

Chinurile trupului: iată teritoriul pe care se duce o par- te din bătălia despre dreptul politic al pedepselor. Ce anume este permis statului să dicteze împotriva unui condamnat a fost şi a rămas un subiect de controversă. În perioada pre- modernă, când simbolismul puterii este mult mai sofisticat decât penalitatea monocoloră a secolului al XIX-lea, miza de- taliilor este considerabilă.

Cititorii moderni ai lui Machiavelli sunt şocaţi de sfatul pe care el îl formulează, în Principele, de a folosi cruzimea cu măsură, în funcţie de circumstanţe. Însă din punctul de vedere al unui cititor contemporan cu filosoful italian, pro- blema nu era decât una a alegerii termenilor. Arta penali- tăţii premoderne este tocmai abilitatea de a doza raţional supliciile. Există un fel de „termen mediu” optim al chinului sancţionat juridic. Prea puţin, şi prinţul nu are autori- tate. Prea mult, şi el se transformă într-un tiran sângeros.

Aceasta este o perioadă în care regimurile politice sunt ca- talogate după duritatea pedepselor pe care le distribuie. Opi- nia universală este că tirania (sau despotismul) este cel mai crud regim, în vreme ce o monarhie temperată de o aristo- craţie ar putea să practice o justă măsură a durerii. O ilus- traţie dintr-un manuscris francez din secolul al XIII-lea al

Politicii lui Aristotel prezintă o ierarhie a regimurilor rele

— Tiranie-oligarhie-democraţie – dedusă pe baza cruzi- mii pedepselor practicate de fiecare dintre acestea.

De aici una din concluziile importante ale teoriei dreptului de pedepsire: excesul înseamnă tiranie, iar tirania, aşa cum ştim, este nelegitimă. Tiranul va fi lovit de mânia lui Dum- nezeu şi, după unii autori, de mâna oamenilor. Graniţele dreptului de pedepsire sunt aşadar acelea dintre legitimita- te şi nelegitimitate politică, hotarul dintre gloria monarhului şi chemarea la tiranicid. Puterea arbitrară este recunoscută.

66

FILOSOFUL CRUD

până în secolul al XVIII-lea, după faptul că impune pedep- se arbitrare şi excesive. Phalaris, tiranul Siracuzei, cel care îşi închidea duşmanii într-un bivol de bronz care era apoi încins la roşu, este unul din prototipurile unei literaturi care insistă asupra cruzimii politice. Această percepţie a tiraniei ca exces al dreptului de pedepsire explică şi interdicţia stipu- lată de constituţia americană împotriva pedepselor „crude şi neobişnuite”. Despotismul asiatic este marele transgresor al dreptului punitiv raţional. În Asia, europenii descoperă dezgustaţi pedepse cumplite. Jean Struys găseşte în Persia o sclavă albă care încearcă să fugă – prinsă, este jupuită de vie, iar pielea atârnată pe un perete.

Marca distinctivă a regalităţii rele este transgresiunea le- gii divine, naturale şi civile. În acest proces tiranul se trans- formă într-o fiinţă curioasă, rebel împotriva lui

Dumnezeu, a naturii, a oamenilor şi a corpului politic. Când este nevo- ie ca tiranul să împrumute un chip sau să prindă un glas, el este asimilat unei fiare sângeroase ori unui despot exo- tic. În ambele cazuri, o mişcare standard este aceea de a-l

decădea la rangul de antropofag.

Mai există o direcţie din care teoria dreptului de pedep- sire confruntă antropofagia. Să ne întoarcem la chestiunea naturii dreptului de pedepsire. De unde posedă suveranul acest drept? Răspunsul unor filosofi, începând cel puţin cu secolul ai XVII-lea, este că acesta este un drept transferat de la „popor". Suveranul este custodele unui drept care ini- ţial aparţinea altcuiva. Există aşadar o perioadă în care dreptul de pedepsire era învestit în indivizi mai curând decât într-un suveran. Or, aceasta este starea de natură, în care fiecare deţine un drept de a pedepsi încălcările legii natu- rale, un drept de execuţie nelimitat de o autoritate pământeas- că. Cum ar putea să nu abuzeze de el? De aici două tipuri de relatări. Prima este portretul despotului sângeros. A doua este aceea a sălbaticului. În ambele cazuri, geografia spe- culativă şi istoria devin un rezervor de imagini şi de proble- me. Atât despotul sălbatic cât şi omul natural sunt transgresori dovediţi ai dreptului raţional de pedepsire. În epoca regi- murilor populare, o a treia figură este asociată acestui cu-

piu sumbru: omul gloatei. El va cunoaşte începând de la sfâr- şitul secolului al XVIII-lea o scurtă perioadă de glorie. Ig- norant şi brutal, el este o rudă a omului natural, pe care îl va depăşi uneori în cruzime. Omul gloatei este în fond lo- cuitorul stării de natură rezultate din descompunerea violentă a ordinii politice, iar legea în virtutea căreia acţionează justiţia populară este la fel

de cumplită ca legea naturii sălbatice. În timpul Revoluţiei Franceze numeroase sunt rela- tările despre atrocităţile gloatei pariziene, ca şi cele în care sunt menţionate acte de canibalism.

O parte din controversele politice ale secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea vor gravita în jurul acestor figuri ale abuzului de putere. Teoria suveranităţii va trebui să execute o miş- care fină pentru a delimita graniţele puterii legitime. Pe de o parte, ea trebuie să ataşeze un drept de viaţă şi de moarte persoanei suveranului. Pe de altă parte, ea trebuie să expli- ce şi să ţină la distanţă pe tiranul sălbatic şi pe omul natu- rii. De aceea analiza raţională a pedepselor devine un subiect important al filosofiei politice din această perioadă. Scopul său este acela de a legitima un drept de pedepsire cuprin- zător, eficient şi propriu suveranului. Aceasta presupune de- nunţarea excesului punitiv şi elaborarea unei idei de reformă penală în care pedepsele sunt modernizate.

Critica cruzimii punitive

Montaigne este unul din primii autori care avansează o critică a cruzimii pedepselor. În Eseurile sale găsim exem- plul unui voievod al Transilvaniei care a ordonat ca un pri- zonier să fie legat gol şi apoi să fie chinuit în fel şi chip în timp ce altor prizonieri nu li s-a dat de mâncare şi de băut pentru ca să fie obligaţi să îl mănânce pe tovarăşul lor. Sălbaticii, scrie el, care prăjesc şi mănâncă corpurile celor morţi provoacă o indignare mai mică decât cei care îi chinuie şi îi persecută pe cei vii. „Cât despre mine, chiar şi în ce priveş- te execuţia justiţiei, tot ceea ce este dincolo de simpla moar- te îmi pare pură cruzime, în special pentru noi cei care trebuie să veghem ca să trimitem [pe lumea cealaltă] sufletele în

bună stare, ceea ce este cu neputinţă, după ce au fost agi- tate şi aduse la disperare de chinuri insuportabile." 63

Nu toţi sunt însă pregătiţi să vadă în sălbatic un termen favorabil de comparaţie. Numeroase referinţe la primitivi pun în evidenţă sălbăticia pedepselor lor. Lescarbot arată cum Champlain, un explorator francez în nordul Americii secolului al XVII-lea, propune sălbaticilor să curme cu un glonţ de archebuză suferinţele unui prizonier. Spiritul umanitar al francezului nu împiedică însă deznodământul antropofag. Condamnatul este despicat, măruntaiele îi sunt arun- cate în foc, iar inima este dată altui prizonier să o mănânce 64.

Şi popoarele civilizate ale Asiei sunt privite cu scepticism şi repulsie tocmai pentru reputaţia de duritate ataşată sistemelor penale din unele ţări precum Japonia sau China.

Fig. 8. Theodor de Bry.

Indieni pedepsind o santinelă care a adormit

Opoziţia faţă de pedepsele corporale care implică mutilare sau moarte nu este proprie doar filosofilor moderni.

Ea este cunoscută şi în Antichitate; în Roma antică, saevitia

(cruzimea) este probabil cel mai peiorativ termen care poa- te fi aplicat unui împărat 65. În Evul Mediu există o ostilita-

te faţă de atrocităţile eşafodului care culminează cu înteme- ierea unor ordine religioase ce îşi propun să se îngrijească de soarta condamnaţilor, atât în ultimele lor clipe cât şi post-mortem. Sufletul celui condamnat nu trebuie să dispere datorită durerii, pierzându-şi speranţa în justiţia divi- nă – argumentul acesta este folosit înaintea lui Montaigne de Jean de Gerson*, un teolog al Universităţii din Paris, care îi cere regelui Franţei prezenţa unui confesor pe eşafod şi scurtarea supliciilor.

Filosofii sunt însă mai interesaţi să rămână în limitele unei analize raţionale şi istorice a naturii şi limitelor dreptului de pedepsire. În comentariul său la Dreptul naturii şi naţiunilor, Barbeyrac comentează teoria lui Locke despre dreptul de pedepsire. El admite că în starea de natură fiecare este îndreptăţit să „execute” legea naturală, însă această putere, precizează el, nu este absolută şi arbitrară. Cel care ucide cu premeditare merită să fie distrus ca pe lei, tigri sau alte bestii feroce, cu care nu putem întreţine niciun fel de rela- ţii sociale. În concluzie, interesul societăţii este acela care ne autorizează să pedepsim în starea de natură. Cât despre limitele ce trebuie impuse acestui drept de pedepsire, Bar- beyrac arată că dacă pedepsim cu prea multă cruzime vom face mai mult rău decât bine. Nu este permis să ne lăsăm duşi de pasiune şi să pedepsim excesiv o greşeală. Când cineva calcă în picioare legile naturii, pe care Dumnezeu le-a dat oamenilor şi care sunt regulile echităţii şi raţiunii, el devi- ne inamicul regnului omenesc. Cum fiecare are dreptul să vegheze la păstrarea societăţii omeneşti, rezultă că oricine are dreptul să îl pedepsească pe acesta, „urmând luminile raţiunii calme” 66.

Acestea sunt premisele teoretice pentru o critică a exceselor punitive, care va deveni un gen filosofic important în epoca Luminilor. În Schiţe despre istoria omului, lordul Ka- mes arată că pedepsele naţiunilor europene sunt prea cru- de. În Evul Mediu, mâna celui care era prins furând din minele de la Derby era bătută în cuie pe o masă, iar acesta era ţinut fără mâncare şi băutură. Singurul fel în care putea

* Jean de Gerson (1363-1429). Teolog francez.

ajunge la ele era să îşi taie singur mâna. Kames comentea- ză că deşi „barbaria poporului englez" din acele timpuri fă- cea pedepsele aspre necesare, „pedeapsa menţionată trece dincolo de severitate; nu este decât cruzime brutală". Şi naţiunile modeme din Europa şi din Rusia, arată el, au pedep- se oribile. Toate aceste relatări, în capitolul care tratează despre „progresul manierelor". Tortura, „acest pretins cri- teriu al adevărului", arată Beccaria*, este un obicei demn de canibali 67.

Fig. 9. Tlieodor de Bry,

Spanioli pedepsindu-i pe indieni pentru sodomie (sec. Al XVI-lea)

în consecinţă, în secolul al XVIII-lea se face auzit un în- demn către moderaţia pedepselor penale. Chinurile corpo- rale sunt înlocuite cu închisoarea ori deportarea peste mări.

* Cesare, marchiz de Beccaria (1738-1794). Savant

italian. Trata- tul său Despre delicte şi pedepse (1764), în care propunea, pe conside- rente utilitariste, eliminarea pedepsei capitale şi o moderare a puniţiei, a fost cel mai influent text al reformei penale în Iluminism.

în ţinuturi sălbatice şi inospitaliere. Deportatul este reinte- grat unei stări de natură al cărei locuitor a devenit de drept prin nesocotirea dreptului civil. În aceste ţinuturi, el este ve- cinul unei serii de alte personaje ale anomiei, printre care şi sălbaticii canibali. Una din justificările timpurii ale depor- tării ca o formă de pedeapsă penală a fost aceea care sub- liniază prezenţa antropofagilor. Unul din primii care propun o asemenea măsură este Emeric Cruce', în Noul Cineus

(1623). O cauză a războiului, arată el, este existenţa unor oa- meni care pleacă din ţara lor pentru a căuta războiul în altă parte. Lumea însă nu a fost făcută pentru cei care nu ştiu decât să facă rău. Însă se pare că unii regi preferă să îi ia în serviciul lor. Ei ar trebui izgoniţi de acolo şi trimişi la „ca- nibali şi la sălbatici, care nu au nimic omenesc decât faţa" 68, în eseurile sale despre călătorii. La Mothe Le Vayer" ara- tă că există în Franţa o infinitate de persoane pe care justi- ţia le condamnă pentru crimele lor. Ei ar putea fi trimişi, în funcţie de ce a săvârşit fiecare, în locuri nelocuite, printre sălbaticii care sunt „foarte inumani" şi chiar printre antro- pofagi. Acest exil al criminalilor poate fi practicat nu nu- mai în Australia, susţine el, ci şi în toate celelalte părţi din lume, cu condiţia ca pericolul la care sunt expuşi să nu fie mai mare decât pedeapsa meritată de vinovat. Prin urma- re, cei care echipează nave de cursă lungă ar trebui obligaţi să ia unul sau doi oameni din aceştia, să îi lase în locurile stabilite şi să facă un proces-verbal. Trebuie instruite apoi alte corăbii care

trec pe acolo să se intereseze din când în când ce s-a întâmplat cu aceştia 69.

Ceea ce reformatorii penali ai Iluminismului reclamă este, înainte de orice, marginalizarea chinurilor corpului. Pedep- sele atroce şi tortura sunt condamnate, iar pentru prima dată

* Emeric Cruce (1590-1648), călugăr francez, autor al unui tra- tat despre libertatea comerţului în Europa, o lucrare cunoscută, pro- babil, de Sully şi de Grotius.

” Francois de La Mothe Le Vayer (1585-1672). Om de litere şi curtean francez, consilier de stat şi autor al unor scrieri de factură li- bertină sau enciclopedică.

legitimitatea şi utilitatea pedepsei cu moartea încep să fie chestionate. Într-o călătorie ficţională în America, Aventuri- le lui Jacques Masse, eroul descoperă, în premieră, o ţară în care pedeapsa capitală este abolită şi în care pedepsele constau în munca forţată; lucrarea conţine şi un elogiu al filosofiei lui Descartes.

Asta nu înseamnă că mulţimea curioasă nu se mai adu- nă în jurul eşafodului. Însă ceea ce se petrece aici începe să fie din ce în ce mai puţin un teatru sângeros şi din ce în ce mai mult o execuţie rece, rapidă şi eficientă a justiţiei cri- minale, care va culmina cu introducerea ghilotinei. Acesta este un proces gradual. Eşafodul medieval nu a fost niciodată, în principiu, un loc al pasiunilor dezlănţuite. Pedeapsa capitală şi chinurile care o precedau aveau logica lor, în care momentul final era stabilit cu precizie, în funcţie de con- sideraţii

simbolice şi morale. Treptat, se întâmplă două lu- cruri, nu neapărat conectate între ele. Pe de o parte, momentul morţii este ocultat. Spre exemplu, în Olanda secolului al

XVII-lea, condamnatul este sugrumat după un paravan, îna- inte ca corpul său să fiesupus restului de pedeapsă, în văzul publicului. În Franţa secolului al XIX-lea, ghilotina începe să fie instalată pe furiş în pieţele publice, la ieşirea zorilor, pentru ca numai cei mai hotărâţi curioşi să poată veni să pri- vească; mai târziu, aceasta va fi ascunsă complet între zidu- rile închisorii. Pe de altă parte, atrocităţile legale, în primul rând formele de mutilare ale corpului, sunt din ce în ce mai puţin tolerate de spectatori. Acest lucru este valabil şi pentru formele nonletale de mutilări: biciuirea, însemnarea cu fierul roşu, tăierea urechilor. Rezultatul combinat al acestor evoluţii este dispariţia discretă din peisajul urban, înainte de sfârşitul secolului al XVIII-lea, a eşafodului şi a „furcilor”.

Acestea sunt uneori construcţii elaborate, de care sunt prin- se cadavrele (ori bucăţi din cadavrele) celor executaţi. Ubi- cuitatea lor este sugerată şi de faptul că ele sunt repere pentru călători, cumva precum bornele noastre kilometrice.

Cruzimea nu dispare pur şi simplu dintre sentimentele publicului Luminilor. Dimpotrivă, în secolul al XVIII-lea pu- tem detecta chiar o sporire a atenţiei pentru unele dintre du-

rerile trupului. Numai că teatrul acestui nou şi morbid in- teres se află mai curând în sfera domestică. În special suferinţa sexuală pare să fie un subiect care fascinează. „Fă-mă să sufăr încă şi mai mult!”, îi cere călugăriţa portugheză amantului său. Acum este

momentul în care sporeşte con- siderabil interesul pentru practici sexuale extreme, un in- teres care va culmina în opera lui Sade.

în acest context tortura nu mai trimite către realităţile se- vere ale destinului sufletului sau ale justiţiei penale, ci de- vine o chestiune de maniere. În 1753, Jane Collier publică

Arta chinuirii ingenioase; titlul ne-ar putea da o idee greşită despre conţinutul cărţii, care nu este altceva decât o satiră ce îşi propune să înveţe femeile să-şi agaseze soţii şi servitorii.

Pe fondul acestei revizuiri a moravurilor, decuparea unui trup omenesc nu mai este un spectacol demn de un popor civilizat. Şi nu e vorba numai de trupuri omeneşti aici. În

Evul Mediu măcelarul este un vecin care îşi desfăşoară ac- tivitatea în curte ori chiar în stradă. Modernizarea oraşului îl goneşte în abator, unde îl regăsim ca muncitor salariat.

Carnea sângerândă şi producţia sa sunt din ce în ce mai di- ficil de observat. Cum canibalismul este greu disociabil de o percepţie a dezmembrării corpului, se pune întrebarea dacă aceste evoluţii sunt de natură să împingă antropofa- gul în umbră.

Nu este deloc limpede că răspunsul este simplu. Repul- sia faţă de cruzimile cărnii a fost, fără îndoială, o forţă care îl trimite pe canibal în subsolul reprezentărilor colective. Pe de altă parte însă, contrastul cu noua stare a sensibilităţii îl face pe canibal un personaj excepţional. O dată cutransform area călăului în funcţionar, un singur alt personaj mai îm- parte cu antropofagul domeniul tranşării corpului: medicul.

Chirurgia este această figură a modernităţii care

dezlocu- ieşte practicile punitive ca metodă a vizibilităţii extreme a corpului. Iar figura extremă a macabrului medical este au- topsierul, în legătură cu care apare un folclor nou şi sinis- tru. El este unul din cele două capete ale unui continuu, care are o semnificaţie legală, însă un conţinut medical. La celă-

lalt capăt este criminalul sadic, în încarnarea sa cea mai violentă un canibal urban. Între aceştia, unindu-i, o întreagă nebuloasă de personaje suspecte, care face obiectul unei li- teraturi şi al unui jurnalism de senzaţie. Ceea ce au ei în co- mun este că sunt locuitori ai oraşului, care nu mai sunt loviţi de un stigmat social, care nu mai fac parte dintr-un ordin separat, precum călăii medievali. Amurgul supliciilor şi ci- vilizarea moravurilor au eliminat spectacolul cărnii însân- gerate, însă ele au coincis cu transformarea canibalului în cetăţean. Ritmurile sale nu vor mai fi ritmurile naturii ori ale ceremoniei penale, ci acelea ale muncii şi loisir- ului.

Fiara cu chip de om

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, potrivit lui Foucault, asistăm la o regândire a deviantului, un proces în care se for- mează vastul domeniu al anormalităţii modeme. Una din principalele sale figuri ar fi aceea a monstrului moral, un personaj care se manifestă mai întâi în perioada revoluţio- nară ca monstru politic. Aici am avea de-a face cu trei for- mule principale ale anormalităţii. Primul ar fi monstrul politic primordial, tiranul, care ar fi devenit modelul tuturor celorlalte. Ludovic al XVI-lea ar fi fost, în imaginaţia re- voluţionară, transgresorul

prin excelenţă. Al doilea ar fi monstrul popular, multiform, violent şi însetat de sânge. În această perioadă, violenţa populară ia într-adevăr forme şocante, iar acuzaţiile de canibalism sunt frecvente. Pornind de la acestea, s-ar contura figura criminalului modem, care s-ar fi format în marginea teoriilor contractului social. Astfel, criminalul este un produs al regresului în starea de na- tură, pentru că el a rupt pactul social: „Este omul pădurii acela care reapare o dată cu criminalul.” 70 Cât despre sur- sele compoziţiei acestui personaj, Foucault arată: „Sunt aceste două figuri ale antropofagului – monstrul popular – şi ale incestuosului – monstrul princiar – acelea care au servit drept grilă de inteligibilitate, cale de acces către un număr de discipline”; Foucault se referă mai ales la antropologia şi psihiatria criminală.

Schema aceasta este pe cât de interesantă pe atât de dis- cutabilă. Monstrul politic despre care Foucault crede că s-a născut în turbulenţele Revoluţiei Franceze are o istorie ve- nerabilă. Canibal şi incestuos, acesta esteâncă tiranul lui Pla- ton. Că poporul ori gloata se pot manifesta mai sângeros ca o ceată de antropofagi indieni excitaţi de gândul răzbună- rii, şi această idee a fost exersată de textele prerevoluţiona- re. D’Holbach* arată, în Sistemul social, că omul din popor este „pe dea întregul un adevărat sălbatic”, susceptibil de orice exces. În Schiţe despre istoria omului, Kames relatează că în 1348, în Burgundia, ţăranii răsculaţi au pus la frigare un nobil şi i-au silit soţia şi fetele, violate în prealabil, să mănânce carnea, după care le-au ucis. Delincventul este descris ca o întoarcere la animalitate şi de John Locke, în Al doilea tratat asupra guvernării. După el, criminalul, cel care încalcă legea naturală, a declarat război împotriva întregii omeniri, şi astfel

fiecare are dreptul să îl „distrugă ca pe un leu sau tigru, una din acele fiare sălbatice, cu care omul nu poate trăi în societate sau securitate” 71. Burlamaqui arată şi el, în

Principii de drept politic, că cel care calcă legea naturală de- vine un inamic periculos al regnului omenesc.

Legătura dintre criminal şi fiară apare în istoria penali- tăţii şi sub forma simbolică a „aruncării la fiare” (damnatio ad bestias). Aceasta era una din pedepsele-standard în Roma antică şi era rezervată criminalilor şi sclavilor. Despre Ca- ligula, Suetonius afirmă că era atât de pasionat de specta- colul celor sfâşiaţi în arenă încât, după ce s-au terminat condamnaţii, a dat ordin să fie aruncaţi fiarelor spectatori din tribune după ce mai întâi le-a fost tăiată limba pentru a nu mai protesta. Ultima dată când această pedeapsă a fost oficial aplicată în Europa a fost probabil în Germania secolului al XVII-lea, când nişte ursari polonezi au fost condam- naţi să fie sfâşiaţi de propriile animale.

Ceea ce se petrece în Revoluţia Franceză nu este decât o irupţie a unor simboluri anterioare. Este foarte posibil ca

* Paul-Henri Dietrich, baron D’Holbach (1725-1789). Influent fi- lozof francez, a propagat ateismul şi materialismul în lucrări precum

Sistemul naturii (1770).

Foucault să aibă dreptate în aceea că figura anormalului este punctul de intersecţie a unor noi

domenii ale cunoaşterii.

Însă ceea ce el nu pare să observe este că în acelaşi timp, obsolescenţa unor reprezentări clasice despre canibal este aceea care semnalează şi însoţeşte nu doar geneza, ci şi de- clinul ori dispariţia unor domenii ale cunoaşterii savante:

dreptul natural, geografia morală a secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea şi teoria contractului social. Apropierea dintre animalitate şi transgresorul pactului social nu aşteaptă epo- ca Revoluţiei; ea are origini medievale şi va reapărea la Lo- cke şi la Rousseau. Este adevărat că autorii anteriori sfârşitului de secol al XVIII-lea nu descriu sistematic transgresiunile împotriva legii civile ca pe o degenerare morală şi fizică, însă nici nu este nevoie să o facă din perspectiva lor. Până în secolul al XVII-lea o teorie a pasiunilor cu un substrat teologic este aceea care elimină necesitatea figurii degeneratului, pentru că ea este fondul pe care se conturează fi- gura păcătosului.

Dreptul de înmormântare

Privarea de riturile funerare a fost o formă de pedeapsă cunoscută majorităţii societăţilor. Ea apare în textele religioa- se evreieşti, unde este menţionată ca o pedeapsă pentru apos- taţi, în lliada lui Homer şi în Antigona lui Sofocle, unde apare pentru prima dată expresia „lege naturală” în discursul prin care este justificată îngroparea unui trup lăsat neîngropat, în perioada creştină interdicţia riturilor funerare devine un supliment extrem al penalităţii. În anul 177, câţiva creştini din Lyon sunt condamnaţi de autorităţile romane să fie executaţi în arena locală. Moartea lor însă nu pune capăt ritualului punitiv. Cadavrele sunt date la câini, iar rămăşi- ţele sunt păzite zi şi noapte pentru ca creştinii să nu le poa- tă lua şi îngropa. Până în secolul al XVIII-lea, pedepsele cele mai grave sunt acelea în care după

momentul morţii conti- nuă spulberarea rituală a corpului. Vrăjitoria este pedepsi- tă prin arderea pe rug şi risipirea cenuşii, iar regicidul sau trădarea dau ocazia unor spectacole elaborate în care cor-

pul condamnatului este tranşat în bucăţi care sunt apoi ex- puse în locuri diferite. Chiar şi pedeapsa mai comună a spân- zurării este suplimentată uneori de abandonarea trupului târnat în ştreang până la putrezirea sa completă. Ocazional, filosofii justifică asemenea atitudini. Utopicii lui Morus îi pedepsesc pe cei care se sinucid fără aprobarea senatului cu interzicerea înmormântării sau incinerării: „le abando- nează trupul, neîngropat şi dezonorat, în cea mai apropia- tă râpă" 72.

Privarea de sepultură ajunge la o asemenea preeminen- ţă în Occident datorită doctrinei creştine a resurecţiei. Pedeapsa stabilită în 177 este o încercare calculată de a prezenta creştinilor o evidenţă copleşitoare a imposibilităţii resurec- ţiei corpului: „... de partea noastră a fost multă jale, pentru că nu am putut îngropa corpurile martirilor... Trupurile, ex- puse în toate felurile posibile şi lăsate neîngropate timp de şase zile, au fost arse de aceşti oameni răi, iar cenuşa arun- cată în râul Rhone... aşa încât nici măcar o singură relicvă a corpurilor lor să nu fie lăsată pe pământ. Şi au făcut asta pentru că au crezut că pot să îl întreacă pe Dumnezeu şi să le ia martirilor speranţa învierii, după cum ei înşişi au zis:

«Să îşi piardă speranţa în înviere... Să vedem acuma dacă mai pot învia şi dacă Dumnezeul lor îi mai poate ajuta şi salva din mâinile noastre.» "

Alături de asemenea forme extreme ale penalităţii,

teo- logii mai au de lămurit consecinţele, care par similare, ale privării de sepultură în cazul celor care mor în naufragii sau accidente şi sunt devoraţi de peştii din mare, de fiare sau de păsări. Răspunsul unora dintre scriitorii patristici la aceste dificultăţi este negarea necesităţii riturilor funerare pentru resurecţia unui trup. În Cetatea lui Dumnezeu, Augustin arată că lipsa înmormântării nu contează pentru un creştin. „Noi suntem asiguraţi că fiarele sălbatice nu vor îm- piedica învierea corpurilor, de pe care nu se va clinti niciun fir de păr." Funeraliile decente şi o înmormântare verita- bilă, cu procesiunea sa de jelitoare, sunt mai mult „o conso- lare pentru cei vii decât un ajutor pentru cei morţi". Doctrina resurecţiei cărnii face inutilă grija metafizică pentru fune-

ralii: „Creştinii sunt asiguraţi că corpurile lor, cu toate mă- dularele acestora, vor fi restaurate şi înnoite, într-o clipă, nu numai din pământ, ci şi din cele mai mici ascunzişuri dintre celelalte elemente printre care corpurile lor moarte s-au dezintegrat." Pentru Augustin, cadavrele sunt îngro- pate doar ca un act de pioşenie, ca să ne afirmăm credinţa în înviere 73.

Augustin şi martirii continuă o tradiţie filosofică antică a dispreţului pentru soarta trupului după moarte. Dioge- ne Cinicul a cerut ca leşul său să fie lăsat păsărilor şi fiare- lor, pentru a le fi acestora de folos, arătând că e mai bine ca trupul său să servească unor fiinţe drept hrană decât să fie lăsat să se descompună. Anaxagoras, întrebat de prietenii săi pe patul de moarte dacă doreşte ca corpul să îi fie dus la locul său de baştină, la Clazomenae, i-a asigurat pe aceştia: „Nu e

nicio nevoie pentru că din orice loc drumul către lumea de apoi este la fel de lung." Cicero îl aminteşte în Tusculanae disputationes petheodorus din Cyrene, care amenin- ţat cu crucificarea de către tiranul Lysimachus, i-a răspuns acestuia: „Rogu-te, îndreaptă-ţi abominabilele ameninţări către curtenii tăi în livrele stacojii. Pentru Theodorus nu e nicio diferenţă dacă putrezeşte în pământ sau în aer." 74

Aceste opinii au fost însă marginale, chiar şi între contemporanii cinicilor şi stoicilor. Juriştii sunt de acord că le- gile recunosc un drept la sepultură. Digesta lui Justinian arată că dreptul de înmormântare este un drept mai puternic decât dreptul de proprietate: „Este în interesul public, pentru ca trupurile să nu rămână neîngropate, să se ignore princi- piul strict [al titlului de proprietate]... pentru că cel mai înalt principiu dintre toate este acela care serveşte intereselor re- ligiei." 75 Acest gen de stipulaţii se regăsesc şi în dreptul ci- vil modem. Jean Domat* arată că violarea mormintelor, pentru a insulta cadavrele, pentru a le folosi în scopuri in- terzise ori pentru a le jefui, este o specie de sacrilegiu. De-

* Jean Domat (1625-695). Jurist francez, prieten al lui Pascal şi apro- piat de Şcoala de la Port-Royal, autor al unuia din cele mai importan- te tratate de drept din perioada sa. Legile civile în ordinea lor naturală.

spre cât de serioase sunt aceste crime putem deduce din fap- tul că imediat după acestea Domat menţionează cea mai gra- vă din crimele posibile, pe aceea de lezmajestate.

Filosofii şi teologii vorbesc şi ei de un drept la

sepultu- că. O discuţie despre legislaţia privitoare la înmormântare apare în Legile lui Platon şi o analiză filosofică a legilor fu- nerare se găseşte în cartea a II-a a Legilor lui Cicero. Într-un pasaj în care fuzionează sensibilităţi opuse, Seneca se întrea- bă cu privire la raţiunile înmormântării: „Să presupunem că am găsit într-un loc singuratic corpul tatălui cuiva şi îl în- mormântez. Nu am făcut niciun bine, nici omului cu prici- na (pentru că ce diferenţă este pentru el felul în care putrezeşte?), nici fiului (ce avantaj trage acesta de pe urma acestui act?). Însă am să vă spun eu ce a câştigat [fiul], Fo- losindu-mă pe mine ca instrument al său, el şi-a îndeplinit o datorie tradiţională şi necesară… Totuşi acest act devine un beneficiu numai dacă eu l-am îndeplinit nu dintr-un simţ al milei şi al omeniei care să mă împingă să ascund cada- vrul altuia, ci pentru că am recunoscut corpul şi am presu- pus că aduc un serviciu fiului. Însă dacă am aruncat pământ peste un mort necunoscut, atunci prin acest act nu am creat o datorie pentru nimeni – am acţionat doar ca oricine, cu omenie.” 76 Lactanţiu afirmă că „cea mai mare operă de pie- tate este înmormântarea străinilor şi săracilor” 77. Chiar şiAugustin arată, în De cura pro mortuis, că fiecare om are o „iubire naturală” pentru propria sa carne care îl face să se teamă de eventualitatea că va rămâne neîngropat 78. Hugo Grotius de- dică un capitol întreg din Dreptul războiului şi păcii (1625)

discutării dreptului de sepultură, ajungând la concluzia că acesta este un drept care nu poate fi refuzat nici măcar ina- micilor, fie ei „privaţi sau publici”. Una din trimiterile sale este la poetul grec Moschion, care ar fi arătat că barbaria

Giganţilor, care mâncau oameni, a făcut ca sepultura să fie introdusă ca o marcă de abolire a acestui obicei brutal. În

Discurs despre originea inegalităţii, Rousseau face din dreptul de sepultură un instinct. Că impulsul de a

înmormânta morţii este natural e dovedit de faptul că până şi unele ani-

male îşi îngroapă semenii. Niciun animal „nu trece fără ne- linişte pe lângă un animal mort din aceeaşi specie” 79.

Există aşadar un mare curent de opinie care stabileşte că există o datorie şi un drept, fie civil fie natural, al sepul- turii. Problema este a justificării acestui drept. Posibilitatea ca el să fie un drept strict civil nu este una care îi preocupă prea mult pe filosofi, până în secolul al XVIII-lea, pentru că legile civile sunt, până în acel moment, văzute ca fiind înte- meiate pe dreptul natural, iar sepultura este considerată un act religios mai degrabă decât unul civil. Dacă există însă

Fig. 10. Sfântul Louis îngropând morţii (ilustraţie medievală)

un drept natural al sepulturii, atunci înseamnă că el trebuie să fie comun marii majorităţi a popoarelor. Dar acum difi- cultăţile abia încep, pentru că filosofii şi călătorii observă că nu toate neamurile par să adere la aceleaşi standarde fu- nerare. Unele au obiceiuri stranii şi atroce, iar altele par să dispreţuiască însăşi ideea funeraliilor. Acest contrast este cu atât mai vizibil pentru teologii şi filosofii creştinătăţii, cu cât ei cunosc doar două tipuri de rituri funebre: înmormânta- rea creştină şi incinerarea Antichităţii greco-romane.

Apare astfel un gen de discurs filosofic cu privire la obi- ceiurile mortuare care debutează, de regulă, cu un catalog al celor mai extravagante dintre acestea, unde antropofa- gia este cazul cel mai serios. De la Cicero aflăm că Chrisip- pus a adunat o mulţime de obiceiuri ciudate, însă „detaliile sunt atât de dezgustătoare, încât limbajul le evită cu oroare", în Hyrcania, populaţia creşte câini pentru a devora cadavre- le stăpânilor lor morţi; fiecare ţine câţi poate, după rang şi po- sibilităţi 80. Din Istoriile lui Herodot ştim că în nord trăieşte un popor, Issedones, care prepară o mâncare din amestecul de came de om muribund şi de animale. Craniul mortului este curăţat, poleit şi folosit apoi ca un obiect de cult, în ban- chete anuale oferite în onoarea celui dispărut. „Fiecare fiu procedează astfel cu tatăl său, exact aşa cum grecii organi- zează aniversări ale morţilor." 81 Antropofagii amintiţi de

Struys nu îşi îngroapă morţii, pentru că îi păstrează pentru

„o folosinţă mai bună". Ei îşi raţionalizează moravurile, re- plicând celui care le reproşează că îşi mănâncă aproapele că opinia şi obiceiul sunt cele care fac ca un lucru să fie bun sau rău şi că nimeni care urmează aceste lumini nu poate păcătui. La Mothe Le Vayer menţionează, în Mici tratate sub formă de scrisori, obiceiul unor indieni americani care pisea- ză oasele părinţilor lor şi le amestecă în băutură. Pufendorf include, în Dreptul naturii şi naţiunilor, o enumerare exha- ustivă a unor ritualuri stupefiante, din care nu lipseşte ca- nibalismul. Şi literatura de călătorie din epoca Luminilor dezvăluie existenţa unor datini ciudate. Lafitau dedică un spaţiu considerabil chestiunii sepulturii în Moravurile sălbaticilor americani comparate cu moravurile primelor timpuri.

Mulţi indieni, precum altădată sciţii şi majoritatea popoarelor barbare, sunt antropofagi şi nu acordă decedatului alt mormânt decât stomacul, susţine el. În

volumul al II-lea al lucrării, un capitol prezintă obiceiuri din Indii: mumifica- re, afumarea cadavrelor, sacrificii omeneşti şi procesiuni cu morţi în spinare.

în aceste condiţii, întrebarea firească este dacă există un drept natural al sepulturii. Şi presupunând că există un ase- menea drept, prescrie oare acesta înmormântarea, aşa cum

o cunosc creştinii, ca singura formă acceptabilă? Aceste întrebări se ridică în special în legătură cu antropofagia. Pe de o parte, consumarea unui corp de către antropofag pare să fie negarea cea mai absolută a sepulturii. Pe de altă parte, încă din sursele antice, unele popoare justifică antropofa- gia ca un substitut al îngropăciunii, avansând argumente care reconstituie consumarea decedaţilor ca pe un act de pietate, în fine, o altă chestiune evocată de teoria dreptului natural al sepulturii este aceea privitoare la consecinţele teologice sau juridice ale negării unei sepulturi civilizate.

Descoperirea antropofagiei şi riturilor de înmormânta- re din Lumea Nouă este ocazia unor discuţii despre dreptul de înmormântare având o considerabilă miză politică. Un tratament ingenios al acestui subiect se găseşte în Despre le- gile dietei (1538) a lui Francisco de Vitoria*. După el, înmor- mântarea este un drept recunoscut de legea naturală 82. Acesta ar fi însă încălcat dacă s-ar admite practica consumului de came de om. Mai mult, canibalismul ar apărea ca o injus- tiţie (iniuria) la învierea corpului, pentru că trupurile oamenilor ar fi amestecate unele cu altele. În fine, a-i îngropa pe cei morţi este un act de compasiune, iar a-i

priva de îngro- păciune este o lipsă de pietate. În măsura în care sunt an- tropofagi, indienii din America se fac aşadar vinovaţi de crime împotriva naturii.

Dreptul la sepultură este un subiect prezent şi în tratate- le de drept natural modem. Pufendorf observă că dreptul de sepultură face parte din datoriile umanităţii. Barbeyrac notează însă că acest lucru este destul de dificil de susţinut, atâta vreme cât Pufendorf însuşi enumeră o serie de obiceiuri funerare din cele mai aberante. Varietatea aceasta nu îl duce pe Barbeyrac să nege că există un drept universal al sepulturii, ci doar la supoziţia că acesta nu a fost explicat judicios. După el, dacă un lucru nu este avantajos societă- ţii omeneşti în general, el este interzis de dreptul natural.

* Francisco de Vitoria (1492-1546). Unul din cei mai importanţi scolastici spanioli, profesor la Salamanca, exponent major al teoriei războiului just.

chiar dacă unele popoare îl practică. Acesta este cazul cu furtul la spartani şi adulterul la mesageţi. Mai departe Bar- beyrac foloseşte modelul tradiţional al discuţiei despre în- mormântare. Este uman să nu lăsămcadavrele să putrezească la soare sau să le lăsăm pradă animalelor, pentru că acesta e un spectacol înfiorător pentru cei vii, şi produce un efect nefast (dommage reel), prin infectarea aerului, atât de dău- nător sănătăţii. Chiar şi persoanele cele mai indiferente trebuie să îngroape morţii din acest motiv. Unii, precum

Thomasius, au discutat legile care interzic sepultura ca o pedeapsă pentru unele crime, şi au susţinut că un mort nu simte nimic. Însă e posibil să îi faci un rău cuiva chiar şi în această stare, cum este cazul cu un copil din

sânul mamei sale sau cu un nebun, fără ca vreunul dintre aceştia să aibă conştiinţa acestui lucru. Ni se spune că mortul nu mai este, dar raţiunea nu are o certitudine absolută asupra acestui lu- cru, aşaâncâte suficientă posibilitatea ca sufletul să mai exis- te. Chiar făcând abstracţie de imortalitatea sufletului, nu păcătuiesc cei care calomniază o persoană moartă? Refuzul sepulturii e un prilej de război drept din partea rudelor sau prietenilor mortului, iar dreptul războiului nu se întinde până la a refuza sepultura duşmanilor, ceea ce ar fi o cruzime barbară 83.

Nu toţi autorii prezintă popoarele primitive ca pe păcă- toşi împotriva naturii şi lui Dumnezeu prin obiceiurile lor de înmormântare. Marco Polo scrie despre un regat în Asia în care oamenii se strâng în jurul unui bolnav, îl sufocă, după care îl fac bucăţi, îl gătesc şi îl mănâncă la un ospăţ unde participă vecinii şi prietenii defunctului. Această relatare este evident inspirată de Herodot, însă Marco Polo mai adau- gă câteva detalii care vor avea o carieră notabilă. Antropo- fagii săi cred că dacă un om ar fi lăsat să îşi ducă boala, carnea sa s-ar transforma în viermi, care apoi vor muri de foame, lucru care va aduce mari suferinţe sufletului. Ei în- groapă cu grijă oasele, ca fiarele să nu se atingă de ele 84. La- f itau, susţine că majoritatea sălbaticilor indieni îşi îngroapă totuşi morţii, precum popoarele creştine. Privarea de sepul- tură este pentru americani o infamie şi o pedeapsă crudă.

84

FILOSOFUL CRUD

Ei îşi păzesc cimitirele pentru ca nici măcar animalele sălbatice să nu dezgroape cadavrele. Cum rămâne însă cu da- tinile stranii pe care Lafitau le-a prezentat?

Acestea nu îşi au originea într-o perversiune fundamentală a naturii, ci mai curând într-o idee greşită pe care indienii şi-o fac despre une- le virtuţi. E adevărat, recunoaşte Lafitau, că există naţiuni care îşi ucid şi îşi mănâncă bătrânii, însă ele îşi închipuie că astfel le fac un bine. Aceasta este o pietate rău înţeleasă, ad- mite el, „însă este o pietate colorată totuşi de o oarecare um- bră de raţiune", pentru că ele cred că o asemenea sepultură e mai onorabilă decât să îi lase pradă viermilor 85.

în cazul lui La Mothe Le Vayer, discuţia despre dreptul la sepultură îl duce la o denunţare a exceselor rafinamentului funerar. În Ultimele mici tratate în formă de scrisori el avansează o serie de teze radicale. Oricât ar fi de frumoase mormintele pe dinafară, pe dinăuntru ele conţin tot putre- ziciune. Filosofii au arătat, împotriva opiniei populare care susţine că sepultura e onorabilă, că există popoare întregi care abandonează cadavrele animalelor. Şi în această pri- vinţă, termenul mediu dintre două extreme, despre care vor- beşte şi Aristotel, este cel mai bun, crede filosoful francez.

Nu trebuie prea multă ostentaţie în funeralii. Este foarte bun obiceiul din Turcia şi din China, care cere ca cimitirele să fie în afara oraşelor. Medicii care nu vor să prejudicieze să- nătatea celor vii prin interzicerea înmormântării în biserică au o intenţie lăudabilă, care uneori e greşit interpretată, pre- tinde el.

Pe fondul necredinţei crescânde a secolelor XV1I-XVIII, nu este surprinzător că unii scriitori radicali îşi îndreaptă atacul asupra teoriilor tradiţionale ale sepulturii. În Statele şi imperiile din Lună (1657), Cyrano de Bergerac* descrie o procesiune funebră pentru cineva care a fost condamnat cu douăzeci de ani în urmă să moară de moarte naturală 86. Pă-

* Savinien Cyrano de Bergerac (1619-1655). Scriitor şi libertin fran- cez, principalele sale opere (Istoria comică a statelor şi imperiilor din Lună şi Istoria comică a statelor şi imperiilor de pe Soare) au fost publicate pos- tum, în 1656 şi 1662.

mânteanul se miră, însă un localnic îl asigură că înmormân- tarea este o pedeapsă grea. Este clar că intenţia lui Cyrano este de a scrie, în fond, despre riturile funerare creştine din perspectivă comparată. Când cineva îmbătrâneşte pe Lună, el convoacă un fel de adunare, unde cere votul prietenilor săi pentru a muri. Avem de-a face aici cu un fel de contrac- tualism inversat, unde scopul pactului este nu conservarea membrilor săi, ci tocmai ratificarea renunţării la dreptul la viaţă. O dată această aprobare obţinută, o petrecere este or- ganizată a doua zi, unde fiecare se aşază după rang, şi unde cel mai drag prieten al victimei, după ce îl va fi „sărutat tan- dru", îi înfige un pumnal în inimă. „Amantul" – aflăm mai departe – nu scoate pumnalul din rană şi nu îşi desprinde buzele de cele ale tovarăşului său până ce acesta nu moare.

O specie de stoicism, aşadar, colorată de homosexualitate.

După acest moment pumnalul e retras, iar amantul „închi- de cu gura sa rana, îi bea sângele şi suge până când nu mai este nimic de băut". Mortul e dus pe un pat, unde şi alţii se dedau la aceeaşi îndeletnicire. Sătui, urmează o orgie unde fiecărui tovarăş i se aduce, pentru „patru sau cinci ore", o fată de 16 sau 17 ani. Petrecerea se prelungeşte apoi câteva zile, timp în care ei nu se hrănesc decât cu carnea crudă a mortului. Scopul acestui ritual ciudat este recuperarea sub- stanţei amicului mort, despre care ei presupun că ar putea să renască, în urma „îmbrăţişărilor" la care s-au

dedat ca- nibalii.

în epoca Luminilor, filosofii revin pe Pământ cu atacuri directe împotriva dreptului de sepultură. Cornelius de

Pauw arată, în Cercetări filosofice despre americani (1772), că acest drept este bazat doar pe un sentiment al celor vii. Mo- dalitatea în care „elementele brute şi materialele unui corp care este privat de organizarea sa intimă şi de sensibilita- te" se descompun este „fără îndoială, o acţiune indiferen- tă în sine". Nu este nicio diferenţă, crede filosoful nostru, dacă „viermii, irochezii sau canibalii sunt aceia care rod un cadavru". Articolul Carne din Enciclopedia Yverdon pare să îl plagieze pe de Pauw. Ritualul de înmormântare are un rol al lui, însă numai unul psihologic. Unele acţiuni, indiferen-

te în realitate, încetează să mai fie astfel în contextul ordi- nii civile sau sociale. În acest caz, legislatorii trebuie să ţină seama că oamenii se conduc mai mult după prejudecăţi decât după legi, motiv pentru care ei au prevăzut ca morţii să fie respectaţi, pentru că, în cele din urmă, şi cei vii să fie res- pectaţi, morţii fiind o imagine a celor vii, în viziunea celor mai mulţi. Filosofia iluministă, în lupta sa contra prejude- căţilor, acceptă un rest de iraţionalitate, atâta vremecât aceasta este traductibilă în regimul utilităţii publice 87. Reluând argumente pe care le găseşte probabil în de Pauw, Brissot de Warville* arată că unui indian i s-ar părea ciudat să ne vadă că îngropăm „cadavrele sângerânde" ale duşmanilor, în loc să îi mâncăm. După el, sălbaticii au un drept natural asupra cadavrelor celor ucişi similar celui pe care îl au cor- bii şi viermii. În ultimă instanţă,

este utilitatea aceea care dictează recursul la corpul mort: „Eh! şi de ce nu s-ar hrăni

[cu leşuri]?" Moleculele organice, explică Brissot, servesc la nutriţie şi la propagarea speciei, deci tot aşa cum lupul mănâncă lup, omul are voie sa mănânce om 88.

în articolul Antropofagi din Dicţionarul filosofic, Voltaire include o discuţie despre înmormântare care este în acelaşi timp o legitimare a canibalismului. În 1725, pretinde el, au fost aduşi la Fontainebleau patru sălbatici de pe Mississip- pi, „cu care am avut onoarea să mă întreţin". De la aceşti filosofi rustici savantul francez a dorit să afle dacă au mâncat oameni. O „damă din acele locuri" a răspuns „naiv" că da. „Am părut puţin scandalizat; ea se scuză arătând că e mai bine să îţi mănânci inamicul mort decât să îl laşi pradă fiarelor şi că învingătorii merită să aibă prima alegere." Noi, în Europa, comentează Voltaire, ne ucidem semenii după care îi lăsăm în „bucătăria corbilor şi viermilor. Aici e oroa- rea, aici e crima; ce contează dacă, după ce eşti ucis, eşti mâncat de un soldat, sau de un corb ori un câine?" Problema, aşa cum o vede Voltaire, este că în lumea civilizată noi îi respectăm mai mult pe morţi decât pe cei vii. „Naţiunile nu-

* Jacques Pierre, Brissot de Warville (1754-1793). Scriitor şi om po- litic francez.

mite civilizate [policees] au dreptate să nu îi pună pe duşmanii lor învinşi în oală, pentru că... Atunci ne-am mânca în curând compatrioţii, ceea ce ar fi un mare inconvenient pentru virtuţile sociale."

Argumentele filosofilor Luminilor nu sunt altceva

decât o reluare, într-un context modem, a unora dintre tezele os- tile sepulturii proferate fie de filosofii păgâni, fie de scriito- rii patristici. Acest lucru este evident şi în transformările teoriei privitoare la corpul omenesc ca hrană a viermilor, o temă intens amintită în Evul Mediu şi care revine în forme noi. În Dialoguri despre religia naturală Hume arată că natu- ra este un fel de univers hobbesian, unde „un război per- petuu se desfăşoară între toate creaturile vii… cei mai puternici îi transformă în pradă pe cei mai slabi şi îi menţin în teroa- re şi anxietate. Cei slabi, la rândul lor, îi transformă uneori pe cei puternici în prada lor… Să considerăm nenumărata rasă a insectelor, care se înmulţesc pe corpul fiecărui ani- mal, sau se învârt în jurul lui şi îşi înfig acele în el. Aceste insecte au şi ele pe unele mai mici care le chinuie [la rândul lor]. Şi tot aşa, înainte şi înapoi, deasupra şi dedesubt, fie- care animal e înconjurat de inamici, care îi caută neîncetat mizeria şi distrugerea” 89. Virey* pretinde că natura este o scenă a cama jului universal, unde creaturile se mănâncă una pe alta 90. Într-o anexă la lucrarea sa, el prezintă o viziune terifiantă despre om ca fiinţă muritoare, ai cărui inamici cei mai teribili, care îl rod de viu, sunt paraziţii, viermii şi insec- tele. Aceste imagini ale unor organisme care parazitează alte organisme, la infinit, sunt evident influenţate de descoperirile microscopice.

Atacurile filosofice asupra dreptului la sepultură au fost una dintre raţiunile pentru care acesta a fost eliminat din arhitecturile dreptului natural, chiar înainte ca această ştiinţă să intre în declin, în secolul al XIX-lea. O alta este apa- riţia unor noi atitudini în faţa morţii. Aşa cum arată Robert

Favre, în secolul al XVIII-lea moartea şi-a pierdut prestigiul.

Imaginile morţii rămân, însă omul poate trăi mai blazat de

* Julien-Joseph Virey (1775-1846). Filosof şi savant francez.

acum înainte printre ele 91. Cultul asociat cadavrului înce- pe să se relaxeze, după cum o dovedeşte şi o remarcă a lui

Mercier, în Tablou al Parisului: „îndată ce careva îşi dă du- hul, este înşfăcat cald încă din patul său; cei din jur nu fac altceva decât să se debaraseze de corpul său.” în Robinson

Crusoe, naufragiatul englez îi porunceşte lui Vineri să strân- gă resturile unui ospăţ canibal, să facă o grămadă şi să le ardă. Defoe nu explică de ce rămăşiţele au fost arse fără niciun fel de ceremonie şi nu îngropate; este posibil ca absen- ţa sepulturii să fie intenţionată, fiind vorba de resturile unor canibali.

Atitudinile moderne în faţa morţii şi sepulturii, mai prag- matice şi mai expeditive, au fost pregătite de discursul fi- lozofilor, în care problema antropofagiei joacă un rol central şi în care sunt recuperate teorii stoice, cinice şi patristice. Pentru Christian Wolff, ca şi pentru o lungă tradiţie cazuistică ce îl precedă, este permis uneori să ignorăm dreptul de în- mormântare atunci când acesta vine în contradicţie cu dreptul conservării vieţii. Este adevărat, susţine Wolff, că dreptul natural nu acordă nimănui dreptul să ucidă pe altcineva pentru a se hrăni cu carnea lui. Aceasta se întâmplă pentru că dreptul natural ar conţine o poruncă ce interzice homi- cidul. Dacă există corpuri omeneşti care nu au fost ucise cu intenţia de a fi mâncate, cum ar fi, spre exemplu, cele de pe un câmp de bătălie, „dreptul

natural comun” nu interzice hrănirea cu ele, pentru că în fond acesta este un aliment con- venabil corpului nostru. Aceasta repugnă doar „legii natu- rale perfective”, pentru că ne face să dobândim o obişnuinţă de ferocitate, ale cărei consecinţe sunt periculoase. Dar dacă orice altă hrană lipseşte, nimeni nu poate contesta că car- nea unei persoane, la moartea căreia nu am luat parte, nu poate să ne servească nouă drept aliment. Pe de altă parte, nu putem să mâncăm morţii sub pretextul că astfel le acor- dăm sepultura 92.

Tratamentul pe care Wolff îl acordă dreptului la înmor- mântare este destul de tipic. Deşi nu putem face la modul propriu rău morţilor, putem păcătui împotriva memoriei lor ori împotriva angajamentelor pe care ni le-am luat faţă de

ei 93. Trebuie să luăm cadavrele din locurile frecventate de oameni şi să nu le tratăm ca pe cadavrele animalelor, lăsându-le să putrezească sub cerul liber. Acest drept este uni- versal şi de el trebuie să se bucure chiar şi inamicii noştri.

Este permis conform dreptului natural să ardem cadavrele, însă dreptul perf ectiv ne prescrie să le îngropăm, pentru că este mai comod. În acest punct, Wolff inserează un argu- ment care ne arată că dreptul de sepultură a glisat din te- ritoriul dreptului natural în acela al dreptului civil. O dată stabilit că leşurile trebuie îngropate, Wolff arată că în sta- rea naturală este permis să îngropăm un mort oriunde. Însă o dată cu stabilirea proprietăţii pe bază de consimţământ, trebuie să îl ducem în locurile destinate anume sepulturii 94.

Care anume sunt acestea este evident o problemă care ţine de legea politică. O dată cu intrarea omului în societate, ceea ce era odată doar o datorie naturală a

început să devină un act animat de voinţa unui suveran.

Naţionalizarea cadavrelor

Secolul al XVIII-lea este momentul în care apare o doc- trină ce va domina reflecţia morală a modernilor; utilitaris- mul. Istoriile filosofiei morale îl descriu, concis, ca o teorie bazată pe „calculul utilităţii", care legitimează normele în funcţie de utilitatea lor socială. La rândul său, acest calcul este posibil pentru că fiziologia morală a omului este sim- plificată, cel puţin în utilitarismul timpuriu, la un model al
„durerii şi plăcerii". Durerea şi plăcerea ar fi două senzaţii simple, opuse şi măsurabile, de unde ideea unui calcul pre- cis al consecinţelor actelor omeneşti. Utilitarismul este de- scris, în fine, ca o doctrină seculară, ce se substituie sistemelor morale inspirate de teologie.

Ceea ce istoriile nu explică satisfăcător este succesul ex- traordinar al utilitarismului. Argumentaţii bazate pe utili- tate, publică sau privată, apar încă din Antichitate. Acest gen de argumente devin foarte atrăgătoare, desigur, în momentul în care, în timpul Luminilor, apare o psihologie simplă şi eficientă, bazată pe teoria despre idei a lui Locke. Aceas-

ta este perioada în care, înainte de Bentham, se formează o şcoală franceză a utilitarismului, care avansează explicaţii radical seculare ce folosesc un model simplu al senzaţiilor.

Problema care trebuie lămurită este aceea a

raporturilor dintre utilitarism şi teoriile drepturilor naturale, înainte de declinul acestora din urmă. Într-adevăr, utilitarismul radi- cal al senzualiştilor francezi se formează într-un mediu în care argumentele dreptului natural au un statut bine defi- nit. Dacă justificările utilitariste au putut fi privite ca pla- uzibile, atunci acest lucru trebuie să se fi întâmplat în cursul unei substituiri, măcar parţiale, a explicaţiilor tradiţionale ale jusnaturalismului.

Simplu de descris într-o manieră foarte generală, acest proces nu este unul fără complicaţii. El a fost prezentat de istorici ca unul de opoziţie între două mari sisteme, ceea ce nu este întocmai exact. Mai întâi, pentru că argumentele care fac apel la utilitate coexistă multă vreme cu cele bazate pe dreptul natural. Acest lucru este vizibil de la marii jurişti ai dreptului natural până la finele secolului al XVIII-lea, când oratorii şi pamfletarii Revoluţiei Franceze amestecă fără in- hibiţii utilitarismul cel mai primitiv cu exaltarea drepturilor naturale. În fond, nu există un motiv profund pentru care o teorie a utilităţii ar trebui să se dispenseze de o noţiune a legii naturale. Dimpotrivă, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, noţiunea de „lege a naturii” este interpretată, în câmpul filosofiei morale, într-o manieră din ce în ce mai influenţată de ştiinţele naturii. Această schimbare se face în detrimentul înţelesului tradiţional, de dictat al raţiunii.

Acum, legea naturii morale este asimilată legilor universului mecanic, ceea ce permite acestei versiuni „ştiinţifice” să coexiste cu, şi chiar să presupună, o teorie seculară a utili- tăţii senzaţiilor omeneşti. Motivul pentru care istoricii au preferat să pună în evidenţă mai curând opoziţia dintre dreptul natural şi utilitarism se datorează probabil lui Bentham, care îşi prezintă versiunea sa de utilitarism într-o opoziţie vehementă faţă de filosofia jusnaturalismului.

Această reconstrucţie istorică a unui antagonism net în- tre două sisteme nu este suspectă doar pentru că pierde din

vedere complexităţile reale ale unei evoluţii istorice, ci mai ales pentru că ocultează unele dintre semnificaţiile reale ale acesteia. Din perspectiva acestui utilitarism sterilizat, pentru uzul contemporanilor, unele din preocupările şi obiec- tele cercetării utilitarismului primitiv ne sunt inaccesibile. La originile sale, utilitarismul se constituie într-o intimitate profundă cu argumentele şi obiectele dreptului natural. Pe acesta trebuie să îl interogăm pentru a ajunge la intenţiile originare ale primilor filosofi ai utilităţii publice.

Or, dacă privim dinspre această teorie a drepturilor na- turale înspre filosofia morală mai modernă, o diferenţă fun- damentală devine imediat evidentă. Tabla de materii a celor două este foarte diferită. Aici nu avem de-a face doar cu o diferenţă retorică, ci una de esenţă. Obiectele, metoda şi scopul filosofiei morale clasice sunt diferite.

Aici avem de-a face cu o problemă foarte generală, care poartă asupra bunei înţelegeri a istoriei ideilor în general, aşa încât să ne fie permisă o scurtă digresiune. Filosofia mo- rală contemporană, în măsura în care mai există una, se con- struieşte în jurul unor „argumente”. Aceste argumente pot fi considerate fie relativ izolat, în funcţie de presupusele lor merite logice, fie în „contextul” lor, social sau istoric. Pro- blema este că atunci când interogăm astfel textele clasice, pierdem din vedere ceea ce este cheia de boltă a oricărei in- terpretări de anvergură: anume că sunt sistematice. Nu

ab- solut toate şi nu în aceeaşi măsură, însă multe din ele, cel puţin acelea care sunt scrise cu o intenţie teoretică, savan- tă, sunt sistematice în structura şi în referinţele lor. Textele clasice, aşadar, au o arhitectură care trebuie luată în serios.

A culege de ici şi de colo nişte „argumente" riscă să se trans- forme într-o întreprindere care falsifică nu doar sensul textelor clasice, ci s-ar putea să ne închidă accesul la adevărul moral spre care acestea ar putea să trimită.

O dată ce convenim să considerăm cu atenţia cuvenită structura scrierilor clasice, nu putem să nu observăm cât de diferită este ea de aceea a eticii profesioniste de astăzi. Într-adevăr, nici nu este clar dacă există o structură a aceste- ia din urmăsaudacăea mai ascultă de vreunmodel eminent.

FILOSOFUL CRUD

92

În cazul textelor clasice, structura, vizibilă de obicei în ta- bla de materii, este diferită nu doar în ordinea tratării unor subiecte, ci mai ales în alegerea lor. Această diferenţă a uni- versului de discurs se cere explicată, înainte de a putea să estimăm semnificaţia unor „argumente" izolate.

Cu aceasta am revenit la problema noastră. De două se- cole încoace, în filosofia morală modernă anumite subiec- te fie nu sunt tratate, fie au dobândit un statut perfect marginal.

Dacă despre discuţia asupra dreptului de pedepsire s-ar pu- tea susţine că ea doar şi-a schimbat conţinutul, despre dreptul la sepultură trebuie să observăm că el a dispărut dintre preocupările identificabile ale eticienilor.

Cum anume s-a petrecut acest lucru? Are el o semnificaţie filosofică notabilă? Dreptul de sepultură a fost, aşa cum am văzut, unul din subiectele formulabile, din perspectivă clasică, doar în limbajul dreptului natural. Tăcerea utilita- rismului modem şi a filosofiei morale contemporane în an- samblu nu trebuie construită doar ca o indicaţie că unele din subiectele tradiţionale sunt „depăşite" ori lămurite cum- va. Dimpotrivă, această tăcere trebuie explicată la rândul său pentru a-i înţelege atât sensul cât şi posibilitatea. În virtu- tea căror raţiuni dreptul de sepultură a fost scos din suma- rul eticii modeme? Această întrebare ne poartă spre un orizont de semnificaţii mai generale. Dacă înţelegem cum această ieşire s-a operat, atunci s-ar putea să înţelegem une- le din forţele şi intenţiile profunde care stau la originea ac- tualei noastre table de priorităţi morale..

Trebuie să evităm să considerăm că doar o mutaţie a sen- sibilităţilor poate explica discreţia cu care acest drept a fost tratat de la sfârşitul Iluminismului şi până acum. Epoca mo- dernă este una în care fascinaţia pentru morbiditate este o componentă a culturii maselor. Dispariţia tematicii sepul- turii trădează altceva decât un implauzibil tabu cultural. De- clinul tratamentelor filosofice ale implicaţiilor extreme ale dreptului de pedepsire şi sepulturii este posibil doar ca de- clin sau transformare înideea dreptului natural, de provin- cia căruia aparţin. Trupul condamnatului, al martirului, ori cadavrul sunt părţi ale unui discurs despre legea naturală.

ale cărui argumente trebuie fie ignorate, fie confruntate pentru a ajunge la poziţiile moderne. Aşa se face că istoria ori- ginilor utilitarismului nu poate fi

separată de uitarea sau revizuirea argumentelor clasice asupra cadavrelor şi a an- tropofagiei funerare.

O justificare a canibalismului bazată pe utilitate apare sporadic încă din textele antice. Herodot descrie nişte in- dieni care sunt nomazi şi mâncători de came crudă. Când unul dintre ei se îmbolnăveşte, fie că e bărbat sau femeie, cei apro- piaţi lui îl ucid, arătând că e păcat să se irosească prin boală atâta came. Omul e ucis şi dacă neagă că e bolnav, ceea ce pare să arate că atracţia unui prânz extrem ţine de raţiuni mai profunde decât cele utilitare. Ei îşi ucid şi bătrânii, însă nu mulţi ajung la această vârstă, pentru că sunt omorâţi şi mâncaţi la primul semn de boală 95.

Vechi sunt şi primele referinţe care arată că trupul şi se- pultura au intrat în contact cu un regim ilicit al profitului şi utilităţii. Într-un capitol intitulat Despre violarea morminte- lor şi a gropilor din Istoria popoarelor nordice (1555), Olaus Mag- nus* arată că sub pretextul căutării de comori ori de salpetru, se deschid morminte. „Ce ar spune părinţii şi strămoşii noş- tii [dacă ar vedea aşa ceva]? Până şi barbarii păgâni au obi- ceiul de a respecta aceste rămăşiţe, pe care le lasă să zacă în pământ. Ce sălbăticie demnă de nişte câini!” Lafitau ara- tă că conchistadorii, în aviditatea lor, au profanat mormin- tele indienilor pentru a căuta comori. Indienii i-au implorat să ia doar aurul şi să lase în pace rămăşiţele omeneşti; aceasta se petrece, crede Lafitau, pentru că aceste popoare au o idee despre resurecţia morţilor 96. Dreptul canonic stipulea- ză împotriva diviziunii cadavrelor. În 1299 o bulă a papei

Bonifaciu al VIII-lea, Detestande feritatis, condamnă practi- ca îmbucătăţirii morţilor, pentru a fi îngropaţi în mai multe locuri sfinţite deodată, şi pe aceea a dezmembrării şi fier- berii pentru a separa oase ce urmau a fi aduse înapoi din

* Olaus Magnus (1490-1558). Istoric şi geograf suedez, a trăit la
Roma din 1537.

cruciade. Aceste obiceiuri „îi umplu pe credincioşi de oroa- re şi ne şochează auzul”.

Ideea după care cadavreleomeneşti ar avea în sine o va- loare măsurabilă economic este relativ recentă, probabil nu mai veche de sfârşitul secolului al XVII-lea 97. Desigur, exis- tă excepţia relativă a relicvelor şi aceea a disecţiilor medi- cale. Evul Mediu cunoaşte şi chiar tolerează traficul de relicve, iar furtul acestora era practicat de adevărate bande specia- lizate. Însă aici avem de-a face cu ceva care transcende frag- mentul de corp omenesc, care în niciun caz nu era considerat unul comun. Este reziduul de divinitate cel care suspendă putrefacţia naturală şi care este semnificativ. Epoca moder- nă introduce leşul ordinar în circuitul valorii. În Anglia, această evoluţie este legată de avântul anatomiei medicale în condiţiile în care există un deficit al ofertei de corpuri, datorită restricţiilor legale referitoare la cota de cadavre de criminali care puteau fi apropriate anual de breasla chirurgilor. În secolul al XVIII-lea disecţia este folosită ca un mul- tiplicator al pedepsei capitale, fiind decisă de judecători.

Spaima pe care sentinţa disecţiei pare să o fi indus condam- naţilor nu vine în primul rând de la ideea că corpul s-ar înfă- ţişa dezmembrat la Judecata de Apoi, cât mai ales din faptul că spânzurarea era reputată că nu este întotdeauna letală 98.

În aceste condiţii, sub presiunea progresului, statul or- ganizează un spaţiu legal în care cadavrul omenesc dobân- deşte o utilitate precisă 99. Acte ale Parlamentului englez stabilesc, în secolele XVIII-XIX, drepturile tagmei medica- le relative la disecţii şi adresează chestiunea traficului pri- vat de cadavre omeneşti dirijat de grupurile organizate de

„resurecţionişti". Primele reglementări au fost interpretate pe fondul unei ostilităţi de clasă. După ce prima Lege a Ana- tomiei a fost publicată în 1828, pensionarii azilurilor de să- raci au intrat în panică, crezând că sunt destinaţi disecţiei, după moarte. Tot aceştia credeau că sunt forţaţi să devină canibali, fiind serviţi cu „supă anatomică" [Natomy Soup] pre- parată cu resturi omeneşti şi de animale precumpisici şi mă- gari. În 1832, o altă lege privitoare la anatomie stabileşte că sântsăracii, mai curând decât criminalii, sunt cei ale căror cor-

puri vor fi destinate disecţiei. Percepţia aceasta ne arată că tea- ma de disecţie a claselor de jos şi asociaţiile acestei opera- ţii cu antropofagia au ajuns şi pe ţărmurile europene. Cu o sută de ani înainte, părintele Labat* notase în Călătoria cavalerului Des Marchais în Guineea, insulele vecine şi în Cayenne

(1731) că negrii îi consideră pe albi antropofagi, neputându-şi explica altfel de ce medicii albilor recurg la disecţie.

Aceasta este o operaţie utilă, protestează Labat, pentru că altfel ar fi imposibil să se cunoască motivele morţii atâtor sclavi negri. Aceştia preferă să se arunce în mare sau să moa- că de foame decât să ajungă, cred ei, într-o ţară în care exis- tă măcelării publice de carne de om. În ce priveşte originea acestor zvonuri, ele au fost lansate, speculează Labat, de ri- valii albi ai

francezilor 100.

Modelul anatomic devine interesant în această perioadă nu numai pentru că el este purtătorul unui adevăr ştiinţific, ci şi pentru că anunţă un adevăr moral. Tratatul despre pasiuni al lui Descartes este o tentativă de a construi pe baze anatomice o ştiinţă a moralei. În Tratat despre natura umană,

Hume îl compară pe filosoful moral cu anatomistul care di- secă corpuri 101. Există „ceva hidos", admite el, în genul de lucruri pe care aceştia le prezintă.

O dată ce implicaţiile ştiinţifice şi etice ale anatomiei sunt stabilite, debutează, în secolul al XVIII-lea, un proces de na- ţionalizare a cadavrelor. Leşul omenesc devine o resursă într-un sistem al puterii şi al cunoaşterii specific statului bi- rocratic modem. Pentru aceasta, este necesar ca uneledintre vechile sensibilităţi să fie excizate. Într-una din rarele legitimări ale disecţiei de dinaintea secolului al XVIII-lea, aceea din Ultimele mici tratate sub formă de scrisori, La Mothe

Le Vayer nu face apel la utilitate şi la dreptul natural pentru a apăra disecţia, ci la virtuţile morale. Sfântul Francisc de Sales nu ar fi dat niciodată dovadă de mai multă milă faţă de aproapele său decât atunci când şi-a lăsat corpul chi- rurgilor, pentru a le fi util în instrucţia lor. Un secol mai târziu, articolul Cadavru din Enciclopedia Yverdon (1771) scoate

* Jean-Baptiste Labat (1664-1738). Misionar şi savant dominican.

în evidenţă câştigul ştiinţific. Deschiderea cadavrelor este foarte avantajoasă pentru progresul medicinei, aşa cum ar fi arătat şi „domnul La Mettrie*". „Nu e suficient un examen superficial, trebuie răscolite viscerele." Această profunzime este cuplată cu o anexare a artei anatomice la autoritatea de stat, ca opusă autorităţii tradiţionale. Supravieţuirea oa- menilor şi progresul în arta de a-i vindeca sunt obiecte atât de importante pentru o societate civilizată [bien policee], continuă articolul, încât preoţii nu ar trebui să primească cadavrele decât din mâna anatomistului. Câte fenomene pe care nu le ştim, şi pe care le-am ignora pentru totdeauna, pentru că nu e decât disecţia frecventă a cadavrelor care să le dezvăluie! — exclamă extaziat autorul. Articolul conchide cu o observaţie ce ne arată că unul din postulatele clasice ale dreptului natural este pe cale să fie corectat. Oamenii se pre- ocupă îndeajuns de propria lor supravieţuire, susţine au- torul. Lucru deloc surprinzător, mai ales că aceasta este o teză comună a dreptului natural. Însă articolul arată că acest imperativ este „neglijat de societate". Statul începe să se im- pună acum ca suport şi agent al unor drepturi tradiţional ataşate individului sau grupurilor tradiţionale.

Christian Wolff stabileşte şi el că disecţia este necesară şi justificată dacă e făcută pentru a spori cunoaşterea struc- turii corpului omenesc şi pentru a preveni sau vindeca ma- ladiile. Rezultă o cunoaştere a perfecţiunii Creatorului în operele sale care ne duce la glorificarea sa 102. Disecţia ca- davrelor este „permisă din punctul de vedere al naturii", după cum e permis să preparăm materiale anatomice sau schelete. Nu e nimic în toate acestea care să fie împotriva onoarei datorate umanităţii. Însă acest drept are limitele lui la Wolff, pentru că excesul său contrazice dreptul la înmor- mântare. După ce terminăm disecţia, arată el, trebuie să

în- gropăm piesele pe care nu ne propunem să le conservăm.

Cele două principii ale dreptului divizează aici corpul, la modul propriu, şi îşi apropriază bucăţile. În finalul discu-

* Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751). Ateist şi filosof mate- rialist francez, cunoscut pentru lucrarea sa Omul maşină (1747).

ţiei sale, Wolff adaugă că nu e permis, sub niciun pretext, să disecăm oameni vii.

Justificarea disecţiei este doar unul din elementele pro- cesului care dizolvă cadavrul dreptului natural în acidul uti- lităţii publice. Un altul este descoperirea unei utilităţi practice a părţilor corpului omenesc. În Enciclopedie (1751), în arti- colul Piele, citim o reţetă pentru tăbăcirea pielii de om. Aceasta poate fi pregătită „la fel ca pielea patrupedelor". Tot ce trebuie este un amestec de sare, vitriol şi alaun, în care se introduce pielea, după ce este curăţată de grăsime. Tonul articolului este neutru. Un chirurg din Paris a donat cabi- netului regelui o pereche de pantofi „destul de rari" con- fecţionaţi din piele de om preparată după procedeul de mai sus, „care nu a distrus deloc porii" acesteia. Procedeul are avantajul că produce un material „de o consistenţă fermă, destul de netedă pe faţa sa exterioară, cu toate că striaţiile care înconjoară mameloanele… apar mai profund gravate decât în stare naturală; suprafaţa exterioară este inegală şi- puţin lânoasă, pentru că rămân în mod inevitabil [ataşate de ea] nişte foiţe de membrane".

Pasul final este legitimarea canibalismului pe baza

prin- cipiilor ştiinţelor modeme ale utilităţii. În Cercetările filozo- fice asupra americanilor de Pauw arată că în timpul tulburărilor

Ligii, la Paris a fost o asemenea foamete încât oamenii au consumat pâine făcută cu pulbere din oase de om, „pentru a se răzvrăti până la extrem faţă de cel mai bun dintre regi”.

Acest aliment ar fi provocat o maladie a stomacului care i-ar fi adus mai repede în mormânt pe cei care l-au consumat decât foamea pe care doreau să şi-o alunge. Acest fapt, „pe care un irochez l-ar citi cu spaimă în analele Franţei”, nu dovedeşte însă teza maladiilor „particulelor veninoase”

din umorile omeneşti, crede de Pauw. Dacă parizienii ar fi mâncat pâine din osemintele altor animale, s-ar fi obţinut ace- leaşi efecte. Ambasadorul Spaniei catolice, acest bastion al reacţiunii catolice pentru filosofii Iluminismului, este ace- la care ar fi indicat simpatizanţilor Ligii această resursă, însă el era „un rău gânditor politic [Politique] şi un medic rău”.

Pentru de Pauw, din câte se pare, problema nu e că oame-

nii au ajuns antropofagi, d că nu au o bucătărie sănătoasă.

Pâinea de oseminte nu este defectă din punct de vedere mo- ral, ci doar gastronomic. Din fericire, progresul tehnic des- chide posibilitatea unei includeri în circuitul nutritiv a substanţei omeneşti. Un aparat numit Le Digesteur, inven- tat de „celebrul Papin”, ar fi – crede de Pauw – „adevă- ratul mijloc pentru a extrage din substanţele osoase o hrană inocentă” 103.

Fig. 11. Jeremy Bentham, „Auto-lcen “

Disecţie, preparare şi antropofagie: aceasta este zona de umbră a istoriei utilitarismului, unde se ţese un discurs despre cadavrul omenesc ce îl evită sau îl corectează pe ace- la al teologiei şi al dreptului natural. Doar după ce utilita- rismul va putea să se refere la acest obiect extrem, el se va putea impune ca o doctrină completă a utilităţii, ce poate să descrie întreaga sferă a activităţilor omeneşti. Monumen- tul acestei voinţe de încorporare teoretică se găseşte la Uni-

verşi ty College, în Londra. Este faimosul Auto-Icon, prepa- rat după indicaţiile testamentare ale lui Bentham, care a ce- rut ca după moarte scheletul său să fie acoperit cu ceară, îmbrăcat cu hainele sale obişnuite şi aşezat pe un scaun într-o vitrină. Unul dintre cunoscuţii săi îşi aminteşte că filo- zoful era interesat ca ţeasta sa să fie preparată „în maniera neozeelandezilor”, altfel spus, a canibalilor maori. Testamen- tul lui Bentham adaugă: „Dacă se va întâmpla ca prietenii mei personali sau alţi discipoli să se întâlnească într-o zi a anului pentru a-l comemora pe fondatorul sistemului celei mai mari fericiri în materie de morală şi legislaţie, execu- torul meu testamentar va aranja să fie adusă respectiva cu- tie sau vitrină în camera în care se reunesc.” Tradiţia mai adaugă că mumia lui Bentham participă la şedinţele comi- tetului, unde votează, în caz de balotaj, întotdeauna în fa- voarea moţiunii.

CELĂLALT OM AL NATURII

Nevoie şi frică

Majoritatea filosofilor politici, antici şi moderni, sunt

de acord că omul natural este o fiinţă slabă. În ce anume con- stă această slăbiciune este o chestiune disputată, dar ce este dincolo de orice controversă pentru cei mai mulţi e că omul din starea de natură este o fiinţă vulnerabilă, incom- pletă. Contează prea puţin acum dacă această stare este înţeleasă ca o specie a animalităţii ori dacă ea este zugrăvită în culorile atrăgătoare ale unei utopii rustice. Oricum ar fi el desemnat, om-animal, naufragiat solitar sau bun sălbatic, omul natural este imaginat ca având o lipsă esenţială în raport cu fiarele. Pe scara Creaţiei, acestea sunt deasupra lui prin forţă brută, simţuri, instincte, anatomie. Natura este într-un sens profund o colecţie de pericole şi de provocări printre care primitivul duce o existenţă dacă nu precară atunci cel puţin insulară, aproape neverosimilă. Hume surprinde această idee atunci când arată, în Tratatul despre natura uma- nă, că omul este fiinţa în care „conjuncţia nefirească a infir- mităţii şi a necesităţii poate fi observată în cea mai mare perfecţiune a sa” 104. Voltaire pretinde, în Eseu despre mora- vuri, că animalele carnivore ar fi exterminat o bună parte din oameni dacă aceştia nu s-ar fi reunit într- o societate 105.

Există o raţiune anume ca acest soi de om să fie privit de filosofi ca o creatură slabă. Una din preocupările lor de temelie, dacă nu cumva cea dintâi, este aceea cu privire la natura asociaţieipolitice. Simplu spus, întrebarea fundamen- tală este: ce anume e un corp politic? Or, această întrebare se cere – cel puţin într-un orizont al ştiinţei clasice despre om– lămurită în raport cu scopul asociaţiei politice. Înţe- legem ce este un lucru pricepând la ce anume serveşte el.

în materie politică, rezultă de aici că trebuie să

stabilim că- rei necesităţi îi răspunde po/is-ul. Pentru a ajunge la aceasta, metoda favorită este aceea de a propune o stare în care omul este văzut ca nefăcând parte din ordinea politică, tocmai pentru a extrage raţiunea acesteia de a fi, surplusul său de utilitate. Aceasta înseamnă că teoria despre natura corpului politic trebuie să conţină o relatare despre formarea acestui corp, pornind de la o stare naturală populată fie cu indivizi izolaţi, fie cu entităţi prepolitice.

Or, dacă omul natural nu ar fi o fiinţă slabă, dacă el ar putea înfrunta restul creaturilor (şi eventual pe semenii săi sălbatici) ca un egal al lor, atunci motivele sale pentru a ieşi din starea de natură ar fi greu de întrevăzut. Dacă omul pri- mitiv ar fi o creatură ce îşi ajunge sieşi, care poate să rezis- te ca oricare altă specie naturală, atunci ce l-ar mai împinge către civilizaţie, cel puţin către una înţeleasă ca fiind dife- rită în natura sa de grupurile de animale sociale? El este condamnat să poarte cu sine un fel de stigmat care să-l detaşeze cumva de restul fiinţelor, ori măcar de aceleamajorita- tea – care în mod evident nu trăiesc în vreun fel de stat, şi să-l marcheze pentru un destin politic. Lipsa societăţii este înscrisă vizibil în natura omului naturii.

Varietatea concepţiilor despre slăbiciunea omului prepo- litic poate fi redusă la un principiu general. Omul este vă- zut de filosofii clasici ca o fiinţă plină de nevoi. În Republica,

Plafon stabileşte că nevoile sunt cele care îi obligă pe oameni să se asocieze unii cu alţii într-un polis. În interiorul marelui univers al nevoii putem distinge, tot în termeni extrem de generali, două mari tendinţe. Mai întâi, avem o idee de- spre un sentiment social care este propriu omului. Acesta îşi caută semenii, le doreşte prezenţa, resimte o plăcere anume din faptul că ei sunt

aproape. Chiar viciile şi vanităţile sale au nevoie de ceilalţi pentru a fi satisfăcute. Avem de-a face aici cu o concepţie antică, formulată, între alţii, de Aris- totel, şi canonizată apoi de autoritatea lui Toma d'Aquino.

Conform Politicii, cel care trăieşte singur este fie un animal, fie un zeu, nu un om 106. De aceea omul nu poate pur şi sim- plu să rămână izolat, starea aceasta este străină de natura sa.

102

FILOSOFUL CRUD

Pe de altă parte, există un alt gen de nevoie, mai sumbră, la care se poate apela pentru închegarea corpului so- cial. În datele sale simple, aceasta este o dorinţă irezistibilă de a îşi perpetua existenţa. Aici, un alt set de pasiuni este pus la lucru decât acela invocat de suporterii sociabilităţii sentimentale. În centrul acestuia este frica. Omul natural este văzut ca dominat de frică ori de variaţiile sale de grad: ti- miditatea ori teroarea. Frica este interpretată ca o pasiune

Fig. 12. Oameni sălbatici în luptă cu animalele.

Tapiserie medievală

fundamentală a antropologiei primitive. Locul clasic al acestui gen de argument este, firește, Hobbes. Teama îl izolea- ză pe om de natură şi de alţi oameni, care nu mai constituie pentru el decât nişte ameninţări, îl închide într-un cerc în care devine vizibil ca fiinţă individuală. Dar în acelaşi ime- diat frica este o pasiune comună care îl pune pe om în re- laţie cu alţi oameni, îl ridică la rangul de membru al unei societăţi deocamdată negative. Teama, în acest context te- oretic al discuţiei despre formarea corpului social, poate fi reconstituită ca

o relaţie productivă. Mânat de frică, omul natural caută o acomodare cu ceilalţi din care va rezulta până la urmă societatea civilă. Istoria întemeierii societăţii, pentru Hobbes şi pentru alţi filosofi ai corpului politic, este seri-

să în cheia unei pasiuni condamnabile din punctul de ve- dere al unei etici a virtuţilor, însă acceptabilă în cadrele unei filosofii a naturii.

Mişcarea dialectică de la slăbiciune către naşterea socie- tăţii civile este descrisă de Monboddo* cu referinţă la an- tropofagie. Omul este prin natura sa hrana fiarelor, a căror

„pradă comună" este. În contrast, carnivorele nu numai că nu se mănâncă una pe alta în interiorul aceleiaşi specii, ci chiar şi între ele, în general (un leu nu mănâncă tigri sau urşi decât în caz de „extremă necesitate", crede filosoful scoţian).

Singurul avantaj al omului faţă de sălbăticiuni este „inteli- genţa sa superioară", care îl împinge să inventeze societa- tea civilă şi limbajul 107.

Ritualul torturii

Această concepţie a filosofilor despre caracterul omului natural nu este singura din discursul antropologiei se- colelor XVII-XVIII. Omul primitiv construit de filosofii dreptului natural coexistă cu un alt om al naturii, care popu- lează mai ales scrierile călătorilor şi istoricilor. Caracte- ristica problematică a acestuia, din punctul de vedere al teoriilor clasice, este un curaj absolut în faţa morţii şi du- rerii. Această virtute este înfăţişată în ceea ce este un ta- blou clasic al literaturii şi istoriilor despre Lumea Nouă:

ritualul torturii prizonierilor de război, o ceremonie

cru- dă care este descrisă pe fundalul unui gen de stare de na- tură, populată cu asociaţii naturale (familii, clanuri, triburi), în absenţa unei guvernări suverane care să păstreze pacea, triburile indiene sunt angajate într-un fel de război perma- nent al tuturor împotriva tuturor, în care războinicii cap- turaţi sunt torturaţi înainte de a cădea victimă unui canibalism al răzbunării.

* James Bumett, lord Monboddo (1714-1799). Jurist şi filosof sco- ţian. Cartea sa despre originea limbajului (1773-1799) conţine un ma- terial bogat despre obiceiurile diferitelor popoare şi speculaţii cu privire la evoluţie.

FILOSOFUL CRUD

William Robertson* ** arată, în Istoria Americii (1777), că pri- zonierul e legat de un stâlp, după care tot tribul, inclusiv femei şi copii, vin să îl chinuie „precum Furiile", cu orice torturi imaginabile, uneori zile întregi. Scena aceasta este urmată de o alta, „nu mai puţin şocantă". Americanii de- vorează frecvent victimele cruzimii lor; de altfel este ştiut ca Lumea Nouă este plină de canibali, cum e cazul în Ame- rica de Sud, unde triburile îşi îngrijesc prizonierii, le dau femei frumoase să se bucure de ele, după care sunt ucişi şi înfulecaţi la un ospăţ 108. Descrierea abatelui Raynal", din /s- toria filosofică şi politică a celor două Indii este şi mai grafică:

Fig. 13. Theodor de Bry, gravură cu canibali din Lumea Nouă (sec. Al XVI-lea)

* William Robertson (1721-1793). Istoric şi cleric scoţian, mem- bru al Clubului Select din Edinburgh, alături de David Hume, lordul

Kames, Adam Smith şi Adam Ferguson. Cartea sa Istoria Americii

(1777) a fost una din cele mai cunoscute despre acest subiect în pri- ma jumătate a secolului al XIX-lea.

** Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796). Abate francez, unul dintre cei mai importanţi scriitori ai Luminilor.

CELALALT om al naturii

105

unii pârlesc carnea prizonierului cu fâşii de pânză aprinse, alţii îi scot unghiile, alţii îi taie degetele, pe care le prăjesc şi le mănâncă în faţa lui. După Poincy, unii taie fâşii de car- ne şi pun mirodenii usturate pe răni. După aceea prizonie- rul e ucis, făcut bucăţi, gătit şi mâncat. Indienii consideră carnea delicioasă, iar femeile ling frigările. Păstrează gră- simea inamicului în vase, din care picură în sosurile lor la mese festive, pentru a perpetua, pe cât pot, răzbunarea lor.

Virey susţine că după ce s-au întrecut în a inventa cruzimi din cele mai atroce, sălbaticii muşcă apoi cu furie din mem- brele prizonierilor 109.

Lucrarea lui Charlevoix, Istoria şi descrierea generală a Noii

Frânte, cuprinde una din cele mai exaltate descrieri ale ri- tualului. Prizonierii sunt obligaţi să treacă printre două rân- duri de sălbatici cu ciomege, care îi bat. Ajunşi în sat, sunt duşi din cabană în cabană. Aici li se smulge o unghie, aco- lo li se taie un deget. Un bătrân le jupoaie carnea până la os, un copil îi înţeapă, o femeie îi biciuie până îi cad braţele de oboseală. După aceea se face consiliu şi prizonierii sunt re- partizaţi războinicilor. Irochezii nu uită niciodată să pună deoparte câţiva

prizonieri „pentru public”. Unii sunt adop- taţi, unii sunt făcuţi sclavi, însă majoritatea sunt ucişi. Cei care sunt destinaţi morţii sunt trataţi la început bine. S-ar zice că sunt puşi la îngrăşat pentru a fi sacrificaţi zeului războiului. Li se dau numele rudelor moarte, uneori li se dau fiice- le ca femei. Când vine momentul sacrificiului, femeia aceasta se transformă într-o furie, care urlă şi invocă numele celui pe care vrea să îl răzbune. Satul se adună, căci aceasta este sentinţa de condamnare la moarte.

Părintele Lafitau crede că un indian rupe cu dinţii un deget al victimei şi îl pune în pipă să îl fumeze în loc de tu- tun, ori îi dă victimei să tragă un fum. Prizonierul e chinuit cu torţe, după care tribul consumă carnea prăjită. Uneori fac o cămaşă din scoarţă, căreia îi dau foc. Alteori îl scalpează şi îi pun cenuşă fierbinte sau îi toarnă apă clocotită în cap.

Lescarbot arată că prizonierului îi sunt smulse unghiile, iar în locul lor şi pe vârful membrului viril, călăii pun cărbuni aprinşi. După aceea, ei îi extrag nervii din braţe cu ajuto-

rul unor beţe pe care le răsucesc. Du Tertre afirmă că lucrul cel mai uimitor este furia cu care femeile muşcă din prizo- nier. Indienii, crede el, duc carnea rămasă după ospăţ aca- să, unde o împart rudelor şi prietenilor 110. Adair* admite că prizonierii indienilor sunt trataţi cu o cruzime cumplită. Li se pune argilă în cap, pentru ca flăcările să nu le ardă scal- pul. Din când în când captivul e udat cu apă rece, apoi fe- meile şi copiii reiau tortura focului. După ce leşină, este scalpat şi tăiat în bucăţi, iar acestea („inclusiv părţile ruşi- noase!”,

exclamă Adair în latină) sunt plimbate într-o procesiune sălbatică.

Fig. 14. Theodor de Bry,

dansuri ale indienilor americani (sec. Al XVFlea)

Torturi crude aplicate prizonierilor de război, urmate de canibalism orgiastic: formula apare aproape invariabil în li- teratura de călătorie. Ceea ce este însă interesant de notat în această dezlănţuire a cruzimii este atitudinea victimei.

Robertson arată că în timp ce suferă torturi inimaginabile,

* James Adair. Negustor şi autor american, a trăit printre indieni între 1735 şi 1775.

prizonierul îşi cântă cântecele de moarte cu o voce hotărâtă, promite răzbunare, şi „excită ferocitatea" călăilor săi prin insultele pe care le adresează. Raynal propune o imagine similară, în care „eroul" îşi provoacă persecutorii, uneori

„timp de o săptămână", după care moare fără ca să i se fi smuls măcar un suspin. A dovedi tărie în aceste situaţii este

„cel mai nobil triumf al unui luptător". Dacă vreuneia din victime i se face frică, ea este ucisă pe loc, ca nedemnă de soarta unui bărbat. Lafitau pretinde că în timpul acesta pri- zonierul îşi insultă adversarii spunându-le că „nu ştiu să îşi facă meseria" 111. Charlevoix relatează că un războinic vine şi îi spune captivului: „Frate, fă-ţi curaj, că vei fi ars!" Ce- lălalt

răspunde „cu răceală”: „Asta e bine, îţi mulţumesc.”

E legat apoi de un stâlp, încât să se poată roti. El cântă cân- tecul de moarte, face recapitularea faptelor lui de vitejie, in- sultându-i pe cei din jur şi îi îndeamnă să nu îl cruţe 112.

Prizonierii indienilor dansează, se distrează şi rostesc numele celor pe care i-au ucis sau ars la rândul lor, mai ales pe cei care sunt cunoscuţi duşmanilor. Maniera în care su- feră cele mai dure tratamente dă de înţeles că le face plă- cere. În Teoria sentimentelor morale, Adam Smith prezintă într-un fel similar ritualul torturii: în timp ce este atârnat de subsuori deasupra focului, sălbaticul nu dă niciun semn că resimte vreun fel de disconfort. El discută cu cei din jur, care privesc în timp ce „fumează tutun” – şi care, în trea- cât fie spus, manifestă, conform lui Smith, aceeaşi insen- sibilitate absolută în faţa durerii – despre „subiecte indiferente”, cum ar fi noutăţile din ţara aceea 113. Adam Fer- guson* susţine că prizonierul cere să fie omorât nu cu cuţi- tul, ci cu focul, „pentru ca acei câini, aliaţii voştri [referinţă la oamenii albi] să înveţe cum suferă un bărbat” 114.

Nu e vorba aici doar de rezistenţa la durerea fizică. In- dianul american este ieşit din comun şi prin aceea că con-

* Adam Ferguson (1723-1816). Filosof şi istoric scoţian, profesor la universitatea din Edinburgh. A scris mai multe cărţi de filosofie morală şi un Eseu despre istoria societăţii civile (1767) foarte citit până în secolul al XIX-lea.

ştiinţa sa pare imună la neliniştea ce însoţeşte anticiparea chinurilor şi morţii. Cornelius de Pauw arată, în Cercetări filosofice asupra americanilor, că sălbaticii din Lumea Nouă au un fel de indiferenţă pentru viaţă şi nu sunt tulburaţi de apropierea morţii. Poincy crede că prizonierul merge singur, nelegat şi vesel la locul execuţiei, şi pare că nu doreş- te nimic mai mult decât moartea. Se laudă că el şi tovarăşii lui i-au chinuit mai mult pe cei din tribul inamic. Promite torturi şi mai îngrozitoare pentru cei care vor cădea prizo- nieri la rândul lor 115. Adair arată că în timp ce captivii sunt chinuiţi cu făclii aprinse, ei cântă, înjură sau manifestă un

„dispreţ galant". Du Tertre crede că prizonierul îi înfruntă cu o „figură senină şi constantă" pe călăi, îi insultă şi îi scui- pă. În capitolul despre canibali din Eseuri, Montaigne pre- zintă ritualul torturii aşa cum l-a cunoscut din cărţile lui Lery şi The vet. Prizonierul de război este sacrificat şi mâncat, însă nu înainte ca torţionarii săi să fi încercat să îi smulgă măcar un suspin, aceasta fiind, după ei, adevărata victorie pe care trebuie să o obţină asupra lui. În zadar. Prizonierul cân- tă un cântec în care afirmă că ei îşi vor mânca propriii taţi şi strămoşi, care i-au servit şi lui drept hrană: „Aceşti muşchi

— Le spune el – şi aceste vene sunt ale voastre, bieţi nebuni ce sunteţi… savuraţi-le bine, că o să daţi de gustul propriei voastre cămi" (această idee este preluată apoi de Poincy şi

Du Tertre). După aceasta îi scuipă în faţă pe călăii săi şi îi sfidează până ce îşi dă duhul.

în prima menţiune a acestui ritual indian în literatura savantă, la Jean de Lery (1578), el este plasat în contextul povestirii despre indienii care îşi căsătoresc fiicele cu pri- zonierii de război, pentru ca apoi aceştia să fie îngrăşaţi, sa- crificaţi şi mâncaţi. Femeile tribului

spală şi freacă leşul până îl fac alb, curăţându-l, spune autorul francez, cum se cură- ţă purceii de lapte. Soţia defunctului, pretinde el, vine prima şi mănâncă din el. Nu sunt menţionate torturi îndelungate, însă Lery este convins că înaintea morţii, prizonierul se „dis- trează". În secolul al XVH-lea însă, literatura savantă va ajun- ge la concluzia fermă că prizonierii sunt supuşi unor torturi

cumplite pe care Ie înfruntă cu un curaj ieşit din comun îna- inte de a fi devoraţi.

Nu întotdeauna rezistenţa la torturi este atribuită anume indienilor americani. Ea pare să fie o caracteristică re- cunoscută omului primitiv şi barbarilor în general. Din

Istoria generală a Spaniei a unui autor scolastic din secolul al

XVI-lea, Juan de Mariana, aflăm că „vechii spanioli" (ape- lativ prin care el îi desemnează pe basci) erau grosolani, aveau moravuri feroce, şi semănau mai mult a fiare decât a oameni. „Ei erau atât de secretaşi încât nici torturile cele mai înfiorătoare nu erau în stare să-i facă să dezvăluie un lucru care le-a fost încredinţat." 116 în Schiţe despre istoria omului,

Kames vorbeşte despre incredibilul curaj în faţa morţii al locuitorilor din insula Celebes. Unul din ei, capturat de duşmanii săi şi apoi torturat, a suportat ca un tigru să-i lingă sângele de pe faţă, fără ca măcar să clipească sau să întoar- că privirea 117. Ferguson pretinde (Montaigne menţionează o poveste asemănătoare) că musulmanii sunt imuni la du- rere în anumite situaţii: „Musulmanul îşi sfâşie carnea ca să cucerească inima iubitei sale, după care vine vesel la ea, cu sângele şiroind, ca să arate că îi merită stima." 118 Însă cere- monia cu final antropofag a torturilor aplicate

prizonierilor apare în literatura de călătorie aproape exclusiv ca un obicei al sălbaticilor din America.

Exaltarea durerii

Ce produce uluitoarea insensibilitate a victimelor? Climatul ar fi suspectul cel mai convenabil. Teoria lui Montesquieu, din cartea a XIV-a din Spiritul legilor, susţine că frigul climatelor nordice produce un gen de contracţie a nervilor care diminuează sensibilitatea. „Trebuie să jupoi un moscovit pentru a-l face să simtă ceva." Tot Montesquieu explică contradicţia dintre laşitatea locuitorilor din India, produsă de căldură, şi „penitenţele lor sălbatice". Imagina- ţia lor vie, pusă în mişcare de căldură, este excesivă şi ge- nerează mii de idei de care aceştia se tem mai mult decât de moarte. Însă teoria climatului nu este folosită de autorii care

vorbesc despre ritualul indian, după cum şi posibilitatea ca indiferenţa sălbaticului să fie explicată prin teza de origi- ne carteziană şi popularizată de Malebranche cu privire la insensibilitatea animalelor pare să fi trecut neobservată. Ex- plicaţiile avansate de autorii care descriu acest ritual par să nu se conecteze neapărat la marile teme ale antropologiei filosofice ale vremii.

Răspunsul standard, avansat în literatura de călătorie, la chestiunea naturii indiferenţei prizonierului indian în faţa durerii şi morţii, este că greutăţile vieţii sălbatice sunt ace- lea care întăresc caracterul şi trupul. Un alt răspuns, com- patibil cu primul, este de a arăta că ideile despre onoare, preţuite în societăţile războinice, sunt

acelea în virtutea că- rora sălbaticii nu numai că rezistă, dar se pare că şi năzuiesc să îndure „fără un murmur, dureri care par imposibil de su- portat pentru natura omenească” (Robertson). Educaţia şi onoarea: iată o formulă care îi apropie pe canibalii indieni de unele dintre popoarele eroice ale Lumii Vechi, în special de spartani. Secolul al XVIII-lea, mai cu seamă, marchează o proliferare a imaginilor pozitive despre ordinea politică a republicii romane sau a spartanilor. Scopul scriitorilor care vehiculează mitul Spartei ori al Romei republicane este de a critica corupţia moravurilor din monarhiile contempora- ne. Sălbaticul antropofag este invocat uneori pe fondul ad- miraţiei pentru virtuţile arhaice ale unei educaţii stoice.

Lescarbot crede că indienii se antrenează cu cărbuni aprinşi, să reziste la durere, precum romanii şi spartanii. Robertson descrie probele pe care trebuie să le suporte un tânăr pentru a deveni războinic, şi observă că vânătoarea şi războiul neîncetat îi obişnuiesc pe sălbatici cu stratagemele şi cu vir- tuţile răbdării şi secretului. Adam Smith susţine şi el că pri- mitivii au o „disciplină spartană”, rezultat al traiului dur şi al educaţiei. Fiecare sălbatic, crede el, se pregăteşte din copilărie pentru a fi gata să îndure cele mai oribile torturi.

Voltaire îi compară şi el favorabil, în Eseul despre moravuri, pe „pretinşii sălbatici” cu spartanii. Copiii indieni, susţine el, se întrec să vadă care ţine mai mult în mână un tăciune aprins. Montaigne şi Pascal menţionează şi ei o poveste cu

un băiat spartan care n-a dat niciun semn că s-ar fi întâm- plat ceva când un tăciune care i-a căzut în mânecă l-a ars până la os 119. Ideea aceasta a fost dezvoltată de Lafitau, care pre- tinde că a văzut cu ochii

lui un copil de 5-6 ani, care opă- rit cu apă clocotită în urma unui accident, îşi cânta cântecul de moarte, în ciuda durerilor pe care le resimţea.

Fig. 15. Pieter van Laer; „Flagelanţi”

Capitolele despre ritualul indian din literatura de călă- torie fac parte d într-o nebuloasă de scrieri care, începând cu perioada Antichităţii, glorifică rezistenţa la durere. Creşti- nismul primitiv, în special, a promovat sfidarea durerii ca pe o datorie supremă a credinciosului, un semn al bunăvoin- ţei divine. Actele martirilor au fost probabil primul set de scrieri care au vehiculat obsesia indiferenţei la durere. Sfân- tul Laurenţiu, legat de o frigare şi fript la foc mic, îi spune magistratului roman: „întoarce, că pe partea asta e gata!”

După ce corpul lui a fost supus flăcărilor şi pe cealaltă par- te, el i-a aruncat în faţă omului legii: „Acuma chiar s-a fă- cut! [coctum est]. Gustă să vezi dacă e mai bun crud ori fript!”

Geografia anticilor a fost o altă sursă a acestor istorii. Dio- dorus Siculus ne prezintă pe ihtiofagii din Arabia; ei nu au milă de cei care suferă, strangulează femei şi copii fără să

le pese, „şi chiar atunci când sucombă sub torturile cele mai extraordinare, rămân liniştiţi, uitându-se doar la rănile care li s-au făcut şi înclinând capul la fiecare lovitură” 120.

Un alt gen, destul de popular, care prezintă şi el exem- ple de bravură în faţa morţii şi torturii, este acela

al „lite- raturii de eşafod”. Până în secolul al XIX-lea, pedeapsa capitală este un ritual public, iar reacţiile condamnaţilor (re- ale sau născocite) au o importanţă aparte. Uneori ei dau do- vadă de o bravură extraordinară. Aristocraţii sunt prezentaţi înfruntând moartea cu calm, o atitudine dictată de codul onoarei. Dar chiar şi criminalii comuni pot să se ridice deasupra condiţiei lor. În Anglia secolului al XVIII-lea, spânzu- rătoarea este ocazia unui gen de carnaval, unde eroul principal al piesei este prezentat încercând să profite de statutul său pentru a-şi regla verbal conturile cu autorităţile. Montaigne ne spune că un condamnat a refuzat să scape de spânzurătoare pe motiv că fata care i se oferise în căsătorie era urâtă, cu obrajii scobiţi şi cu nasul mare; un altul îi spune călăului să nu îl atingă pe piept că se gâdilă. În Germania, un condamnat ridică indiferent din umeri pe eşafod şi exclamă:

„Aşa merge treaba!”, o expresie care ajunge imediat o zica- lă locală; un altul mănâncă cu poftă prunele pe care i le cum- pără procurorul înainte de a-i veni rândul să fie executat 121.

În fine, un al treilea gen cu putinţă de reperat în această zonă este acela despre atitudinea filosofilor în faţa mor- ţii. O lungă perioadă de timp filosofia a fost asociată strâns unei arte de a muri 122. Filosoful face demonstraţia naturii sale pe patul de moarte, neînfricat în faţa terorilor morţii şi neînduplecat de superstiţii. Un capitol din Eseurile lui Mon- taigne se intitulează A filosofa înseamnă a învăţa să mori. Într-o scrisoare, Seneca îl menţionează pe un om care nu şi-a întrerupt lectura unei cărţi în timp ce chirurgul îl opera;

exemplu reluat şi de Montaigne, alături de acela, tot din Se- neca, al filosofului care îşi bătea joc de călăii săi pentru a le „irita cruzimea”. Hobbes l-ar fi admonestat pe Selden, care trăgea să moară şi care i-ar fi spus că vrea să cheme şi un preot: „Ai trăit toată viaţa ca un

bărbat şi acum vrei să mori ca o femeie!” Despre Leibniz se povestea că a murit ca un

ateu, preocupat în ultimele sale momente de rezolvarea unei probleme matematice. Exemplele tăriei filosofice în faţa morţii şi durerii formează probabil o paralelă la actele mar- tirilor bisericii şi erau o componentă fundamentală a ima- ginii despre filosofie ca o îndeletnicire ce formează un caracter superior. Posibilitatea ca cineva să moară ca filo- zof delirând într-un azil de lunatici a trebuit să îi aştepte pe admiratorii lui Nietzsche pentru a se realiza.

Fig. 16. Antonello delta Messina,

„Martiriul Sfmtului Sebastian”

O dată cu Montaigne avem de-a face cu o fuziune a acestor genuri. În Eseuri el observă că există destule „persoane obişnuite” [personnes populaires] care, deşi sunt conduse către

Fig. 17. Jean Louis David, „Moartea lui Socrate”

moarte, „şi nu o moarte simplă, ci una ruşinoasă şi acom- paniată uneori de chinuri”, dau dovadă de o stăpânire de sine de-a dreptul extraordinară. Pe ultimul drum, ei îşi fac ordine în afacerile domestice, se întreţin cu prietenii, cântă, uneori chiar râd ori închină în sănătatea cunoscuţilor, „la fel de bine ca şi Socrate” 123. Nu e nevoie aşadar să fii un sfânt sau un erou

pentru a înfrunta moartea cu curaj, pare să spu- nă Montaigne. El prezintă un mic catalog al acestui curaj democratic. Un condamnat roagă escorta să nu o ia pe o anume stradă, de frică să nu pună mâna pe el un creditor de-al său. Chiar şi femeile furnizează acum exemple de insensi- bilitate. Iat-o pe acea pariziancă ce şi-a jupuit faţa numai ca să dobândească un ten fraged, sau pe femeile care îşi smulg dinţii pentru a-şi face vocea mai moale (Montaigne se in- spiră aici probabil dintr-un episod patristic: Sfântul Ieronim a fost creditat că şi-a pilit dinţii pentru a pronunţa mai bine textele sfinte în ebraică). Unele femei înghit nisip pentru a-şi decolora pielea sau îşi sângerează coastele pentru a-şi pune un corset care să le dea o talie „spaniolă". Între exemplele din Eseuri, unele sunt inspirate de istorie şi de literatura de călătorie. În regatul Natsinque, soţiile se lasă cu bucurie să

fie arse pe rug la moartea soţilor. Locuitorii unui oraş ase- diat de Brutus manifestă o adevărată „dorinţă frenetică de a muri".

Toate acestea indică, după Montaigne, forţa opiniei.

Avem de-a face aici cu o temă sceptică şi stoică. Montaigne scrie că Pyrrho, fondatorul şcolii sceptice, le- ar fi arătat pa- sagerilor de pe nava cu care călătorea, înspăimântaţi de furtună, un purcel ce părea să fie singurul care nu îşi făcea nicio grijă. Mai frecvent decât educaţia filosofică, ideile religioa- se sunt responsabile pentru acceptarea senină a durerii şi a morţii. Câţi nu s-au lăsat mai curând ucişi în timpul războaielor dintre turci şi greci decât să se circumcidă pentru a se converti? Câţi flagelanţi europeni nu îşi biciuiesc carnea

până la os? însă tot Montaigne acceptă că alături de opinie este şi natura însăşi aceea care ne dictează reacţiile: „tot ceea ce e viu… tremură în faţa durerii”. Durerea este de fapt mai cumplită decât moartea însăşi, dovadă că mulţi oameni preferă să moară decât să fie chinuiţi. Dar este iarăşi „ima- ginaţia” aceea care, anticipând moartea, ne face să resimţim mai viu durerea.

Stoic şi spartan, impasibil în faţa morţii şi vehement cu persecutorii săi, primitivul are capacitatea de a deveni ve- hiculul unor argumente subversive. Raynal exclamă: „Fa- natici ai tuturor religiilor vane şi false, mai lăudaţi acum

[dacă puteţi] tăria martirilor voştri. Sălbaticul natural eclip- seză toate miracolele voastre." Această posibilitate pare să-l fi mişcat chiar şi pe un scriitor religios precum Jean de la

Placette, care admite, în Eseuri de moralii (1716), că unii oa- meni pot suferi cu succes torturi precum cele cu care au fost chinuiţi martirii „doar din cauze pur omeneşti şi fără niciun ajutor al graţiei divine”. Iată-i spre exemplu pe filozo- fii păgâni care au rezistat torturilor sau s-au aruncat în foc

(Calanus şi Peregrin). Tot aşa, femeile din India, care fac la fel la moartea soţului; în fine, cum ne arată şi sălbaticii din

America, care sunt traşi în ţeapă şi puşi la frigare de vii, când sunt prinşi în război, şi care nu încetează să cânte până în mo- mentul în care îşi dau duhul. Rezultă de aici, pretinde Pla- cette, că ceea ce reclamă biserica de la martirii săi nu este

Fig. 18. Giovanni Baglione, „Martiriul Sfintei Agatha”

imposibil 124. Lafitau expune în esenţă aceeaşi teorie. Prizo- nierii se poartă cu un asemenea eroism încât pot fi compa- raţi cu martirii bisericii primitive. Ceea ce pentru aceştia era efectul graţiei şi al miracolului, pentru indieni este însă efec- tul naturii acestora şi al forţei spiritului lor 125. Pentru Hen- ry More, curajul necredincioşilor, motivat de dorinţa de glorie sau de superstiţie, arată ce poate face adevărata vir- tute 126. După Virey, atitudinea victimelor ritualului dove- deşte că oamenii naturii sunt nişte „eroi”. Ce de virtuţi —

exclamă el – în comparaţie cu popoarele modeme, care sunt efeminate şi moleşite! 127

CELALALT OM AL NATURII 117

În Cercetări filosofice despre americani, de Pauw avansea- ză o explicaţie strict ştiinţifică a tăriei de a înfrunta moartea întâlnită la unele popoare. Vorbind despre femeile indiene care se aruncă în foc la moartea soţului lor, el pretinde că acestea sunt drogate de brahmani cu o băutură al cărei secret l-ar fi descifrat în urma unor cercetări făcute de el pe această temă. Băutura cu pricina ar conţine o „infuzie puternică de şofran”, care ar fi mai tare decât opiul şi alte nar- cotice. Faptul că femeile sunt drogate printr-o „stratagemă”

a brahmanilor şi fachirilor explică presupusele gesturi de bucurie pe care le fac în faţa rugului. Indienii americani, spe- culează de Pauw, folosesc şi ei un procedeu asemănător, drogându-şi victimele cu tutun 128.

Această teorie fiziologică este însă excepţia. Regula este imaginea exemplară a sălbaticului ca spartan şi care este, desigur, importantă în legătură cu tendinţa mai generală de exaltare a „bunului sălbatic” pe

socoteala exceselor civili- zaţiei occidentale. Însă ea este probabil mai demnă de atenţia noastră în măsura în care ea vehiculează o critică fundamentală a unei anume filosofii politice a secolelor

XVII-XVIII. Imaginea sălbaticului care sfidează moartea este opusă noţiunii de stare de natură aşa cum aceasta este ex- pusă de teoriile contractului social şi de o parte a şcolii dreptului natural. Cel puţin în versiunea lui Thomas Hobbes, omul natural este un individ dotat cu o timiditate esenţia- lă. El poate fi, desigur, agresiv, însă în cele din urmă inca- pacitatea sa de a suporta pericolul permanent din partea celorlalţi îl face – ca şi pe oricare alt locuitor al stării de natură – să reclame pacea. Este momentul faimosului pact de constituire a societăţii, în care indivizii îşi transferă dreptul de viaţă şi de moarte către un suveran. Teama de moar- te şi dorinţa de prosperitate, pasiuni care i-au condus să se asocieze, lucrează şi în cadrul societăţii civile, pentru a-i ţine în ascultare faţă de suveran.

Subvertirea omului natural

Sălbaticul care priveşte moartea cu o stranie indiferen- ţă este orice, numai nu omul timid al stării de natură. Nici

chinurile cele mai înfricoşătoare, nici perspectiva de a fi mâncat de viu nu îl pot determina pe acest sălbatic să joace ro- lul pe care unele teorii ale dreptului natural i l-au desemnat:

acela de a se teme de moarte. El poate fi maleabil în alte pri- vinţe. Este crud, trăieşte într-un război al tuturor contra tu- turor, nu are guvernare, este sărac,

superstiţios şi nu pare prea înclinat spre sociabilitate naturală. În toate acestea, ju- riştii şi filosofii dreptului natural îşi pot recunoaşte creatu- ra. Însă în ce priveşte teama de moarte, o pulsiune presupus naturală şi esenţială în scenariul generării şi menţinerii au- torităţii politice, sălbaticul are alte idei. „Imaginaţia" sa, o dimensiune capitală a analizei clasice a motivaţiei acţiunii politice, nu pare să fie tulburată de proximitatea morţii. Dacă autorii secolului al XVIII-lea reuşesc să ia distanţă faţă de implicaţiile teoriei lui Hobbes, pe care le privesc cu vădit dis- confort, aceasta se întâmplă şi datorită faptului că literatura geografică vehiculează în mod consistent o imagine despre omul natural parţial diferită de aceea a filosofilor politici.

Probabil că ind ianul crud nu este întocmai acceptabil nici pentru teoriile de inspiraţie aristotelică, care postulează un gen de simţ social al omului şi care nu îşi construiesc argu- mentele pornind de la pasiunea fricii. Spre exemplu, sălbaticul reuşeşte performanţa să contrazică teoria lui Aristotel despre curaj. După filosoful grec, curajul este ceva contrar ferocităţii. Există numeroase triburi care nu scapă nicio oca- zie să ucidă oameni şi chiar să îi mănânce, între care se numără şi două triburi din jurul Mării Negre, arată Aristotel.

Însă despre acestea, ca şi despre celelalte naţiuni care trăiesc din „tâlhărie", el nu crede că putem spune că ele au curaj 129.

De asemenea, genul de socialitate gurmandă al indienilor nu este întocmai uşor asimilabil idealului „prieteniei" (phi – lia) despre care etica aristotelică susţine că îi uneşte pe membrii unei cetăţi. Dacă acest sălbatic va fi fost sesizat ca opus şi acestei clase de argumente are mai mică importan- ţă. Aristotelismul politic era oricum în declin în această pe- rioadă, supravieţuind mai ales prin comentariile pioase ale unor

jurişti universitari germani. Noua filosofie politică a secolelor XVII-XVIII este mai curând contractualistă.

CELĂLALT OM AL NATURII H9

în legătură cu această ştiinţă politică şi cu teoria drep- turilor naturale cu care ea este aliată trebuie să ne punem întrebarea cu privire la relevanţa teoriei despre sălbatic avan- sată de literatura despre călătorie. Aceasta împrumută te- oriei contractului o parte din materialul său empiric, însă cazul ritualului crud ne arată că această generozitate are li- mitele sale. Literatura despre sălbatic este un gen filozofi- co-istoric radical, sistematic şi separat, care descoperă un om natural altul decât creatura filosofilor speculativi. Cele două genuri nu au intrat neapărat în coliziune, însă ele şi-au delimitat câte un spaţiu al lor propriu. Această situaţie nu a rămas fără consecinţe pentru teoria modernă a stării de natură şi a contractului. Capacitatea sa de a se prezenta ca o reconstrucţie istorică valabilă a fost handicapată de această alteritate a literaturii de călătorie. Într-adevăr, dacăsălbatic ul este aşa cum l-au descris călătorii, atunci înseamnă fie că teoria stării de natură este eronată, cel puţin în une- le din datele sale, fie că indianul nu se află în starea de na- tură. Prima variantă implică o reconsiderare a relevanţei stării de natură şi a asociaţiei politice care s-ar fi format de aici. A doua posibilitate sărăceşte material teoria contrac- tului şi a drepturilor naturale prin privarea sa de ceea ce ar fi putut să fie o ilustrare ideală a stării naturale.

Dificultăţile ridicate de antropologia primitivilor pot fi evitate dacă starea de natură şi contractul ar fi mai curând situaţii ipotetice, experimente mentale. Aceasta este ceea ce

David Hume recomandă filosofilor, în Tratatul despre natu- ra umană: „starea de natură… trebuie privită ca o

simplă fic- ţiune, nu deosebită de epoca de aur de care ne vorbesc poeţii” 130. Acest concept, crede Hume, poate fi admis nu- mai ca o „ficţiune filosofică”. Începând cu Kant şi ajungând până la Gauthier şi Rawls în secolul al XX-lea, aceasta este interpretarea dominantă a teoriei contractului. În acest caz însă ea îşi reduce din forţa explicaţivă, pentru că nu mai este o reconstrucţie a istoriei societăţii. Se ştie că în secolul al

XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea, ea a fost violent criticată, în special în Anglia, în favoarea unei abordări

„istorice” a drepturilor politice. Ceea ce este acum mai clar

este cum a ajuns să fie vulnerabilă la o asemenea critică, de vreme ce la începuturi ea este o teorie nu doar despre o sta- re ipotetică, ci despre una reală (derivabilă însă şi ca ipote- ză logică, pe baza unei analize). Literatura de călătorie nu mai poate funcţiona pur şi simplu ca o confirmare a ideii istoricităţii stării de natură pentru o teorie care este presa- tă să se redefinească doar ca studiu al unor condiţii ideale.

Într-o asemenea deplasare a unităţilor de relief ale cu- noaşterii omului, literatura despre sălbatic nu avea cum să se menţină la rândul său neafectată. Ceremonia indiană a torturii pune probleme şi pentru noile formule ale ştiinţei politice, probleme care se cer neutralizate sau ignorate, în condiţiile în care etica republicanismului spartan sau logi- ca drepturilor naturale nu mai sunt compatibile cu spiritul acestor noi ştiinţe. De aceea antropofagia este un element din reţeta sărbătorii învingătorilor a cărui prezenţă începe

să fie chestionabilă. În cartea lui Charlevoix întâlnim cazul unei orgii criminale, descrisă în detalii mărunte, până în mo- mentul în care prizonierii sunt ucişi şi arşi. După „crimă”, noaptea este petrecută de trib „în sărbătoare”, însă nu aflăm dacă ospăţul a inclus şi came de om. Este posibil ca aceasta să fie o omisiune; în fond Charlevoix nu ezită să prezinte numeroase cazuri de canibalism. Însă Adam Ferguson, în

Istoria societăţii civile (1767), menţionează ritualul şi rezis- tenţa fenomenală a sălbaticilor la durere, fără să mai arate că el se termină cu un ospăţ canibal, poate deoarece crede că majoritatea prizonierilor indieni nici nu mai ajung să fie torturaţi, ci sunt adoptaţi de familiile tribului învingător, „îm- părţind [cu membrii tribului] toate privilegiile unui cetă- ţean”, pentru ca tribul să-şi refacă populaţia pierdută în urma războiului 131. Nici Smith nu menţionează antropofagia, deşi am văzut că şi el cunoaşte literatura despre supliciile indienilor americani. Intervenţia lui Poincy se petrece pe alte coordonate. El nu neagă prezenţa canibalului, însă pregă- teşte terenul pentru minimizarea rolului torturilor. După el, caraibii obişnuiau să îşi chinuie prizonierii de război; acum însă ei preferă să îi ucidă dintr-o singură lovitură 132. Cazul lui Adair este şi mai instructiv, pentru că aici este limpede

că absenţa canibalului din ritualul crud este intenţionată şi este efectuată pe fondul unei lecturi selective a surselor cla- sice. Un războinic brav îşi înfruntă călăii, ne informează el, spunându-le că a torturat şi ucis la rândul său multe din ru- dele lor şi că naţiunea sa va avea grijă să îi silească să „mănânce foc” 133. Desigur, Eseurile lui Montaigne de unde probabil el culege această poveste se referă la mâncatul de came ome- nească, un detaliu care nu se potriveşte deloc cu

imaginea lui Adair despre indienii americani.

Dar cea mai importantă răsturnare de optică filosofică se petrece la nivelul semnificaţiei generale a ritualului sălbatic, o mişcare ce anunţă eviscerarea sensului său profund şi transformarea sa într-un tablou satiric. Tortura iminentă a prizonierilor îi oferă lui Voltaire ocazia de a mobiliza doar un set de pasiuni burgheze. Romanul său Candide sau opti- mismul (1759) este cunoscut ca o parodie a ideii lui Leibniz despre cea mai bună din lumile posibile. Însă el cuprinde şi un episod al cărui conţinut teoretic este lămurit foarte bine de protagoniştii săi. Candide este prins de canibali, împreună cu servitorul său, Cacambo. Candide îi cere acestuia să le explice sălbaticilor „ce fel de lipsă de omenie înspăimân- tătoare este să faci mâncare dintr-un om, şi cât de puţin creş- tin este acest lucru”. Cacambo nu pane convins că argumentele stăpânului său ar avea mare trecere printre canibali, aşa încât recurge la o traducere foarte creativă a ordinului primit:

„Domnilor, dumneavoastră speraţi că astăzi veţi mânca un iezuit. Asta e foarte bine şi nimic nu e mai just decât a-i tra- ta astfel pe duşmani. De fapt, dreptul natural este cel care ne învaţă să ne ucidem aproapele şi astfel se procedează oriunde pe pământ. Dacă noi nu ne folosim de dreptul de a-l

mânca este pentru că avem ce să punem pe masă. Însă dumneavoastră nu aveţi aceleaşi resurse ca noi. Este fără îndoială mai bine să-i mâncăm pe duşmani decât să abandonăm corbilor şi viermilor fructul victoriei noastre. Însă, domnilor, dumneavoastră nu aveţi de gând să vă mâncaţi prietenii. Vă imaginaţi acum că puneţi un iezuit la frigare, însă acela pe care vă pregătiţi să-l rumeniţi este inamicul inamicilor dumneavoastră." Filosoful nostru îşi asigură elibera-

rea din cazanul antropofag cu preţul necredinţei, justifica- tă, cu o ironie sofisticată, de argumentele dreptului natu- ral modem. Cacambo le arată sălbaticilor că stăpânul său a ucis un iezuit, iar ei găsesc tot acest discurs „foarte rezona- bil”. De data aceasta nu va mai fi niciun martir, pentru că vremea stoicismului rustic a trecut.

Declinul raselor monstruoase

Sunt canibalii fiinţe omeneşti? Că unii oameni au mâncat carnea altor oameni, nimeni nu a negat acest fapt. Însă antropofagia despre care ne povestesc istoricii este de cele mai multe ori una particulară, produs al unor circumstan- ţe extreme: foamete, furie, entuziasm religios. Individul trebuie să iasă cumva dintre graniţele genului său pentru a se atinge de hrana interzisă. Devenit canibal, el nu îşi târăşte

Fig. 19. Gregar Reisch, ilustraţie din „Mărgărită philosophia” (1517)

după sine propria specie. Ca hrană ordinară, carnea de om pare destinată unor alte genuri de creaturi. Sursele antice, medievale şi modeme timpurii ne relatează despre popoa- re de sălbatici antropofagi care sunt descrise ca nişte colec- ţii de fiinţe ciudate, hibrizi între animal şi om 134. Un demers explicabil: doar un neam de monştri ar putea duce o viaţă atât de străină de regulile vieţii omeneşti şi doar pentru un asemenea popor regula naturii poate fi una pe dos.

124

FILOSOFUL CRUD

Imaginea tipică a monstrului-canibal a fost aceea a chi- nocefalului. Primele referinţe la popoarele fantastice cu cap de cline, care trăiesc în Asia, datează din perioada preso- cratică. 135 Ele ajung apoi să anime imaginarul medieval.

Marco Polo descoperă, pe o insulă, antropofagi cu cap de cline. Columb menţionează primul prezenţa mâncătorilor de came de om în Lumea Nouă, despre care susţine că ar avea cap de cline – o idee preluată de la Pliniu, probabil prin mijlocirea unei confuzii cu termenul latin caniş (cline) 136.

În lupta lor împotriva superstiţiilor, filosofii Luminilor resping ideea că există specii naturale de canibali. Voltaire arată, în Eseu despre moravuri, că existenţa monştrilor nu este imposibilă: „… în ţările calde unele maimuţe au subjugat fete…” După Herodot, continuă filosoful din Femey, în

Egipt o femeie s-a acuplat public cu un ţap. Din aceste re- uniuni abominabile s-au putut naşte fiinţe monstruoase, însă

„ele nu au influenţat regnul uman, pentru că, fiind aseme- nea catârului, care nu se înmulţeşte, ele nu au putut dena- tura alte rase” 137. În articolul Carne al Enciclopediei Yverdon, citim despre negrii din Guyana care au fizionomie de tigri şi care sunt antropofagi prin instinct. Când unii din aceştia se găsesc pe nave de sclavi, îi sfâşie pe ceilalţi prizonieri. Acest fapt ar fi surprinzător dacă ar fi adevărat, însă e contrazis de mai multe persoane care au pentru noi o autoritate mai mare decât aceea a dlui Roemer, comentează autorul articolului. Alţi savanţi credeau că antropofagia este explicabilă pe baza variaţiei danturii. Sf. Ieronim arată

că antropofa- gii din Scoţia au două rânduri de dinţi. Astfel, speciile de oameni care au mai mulţi dinţi decât alţii ar fi „carnasiere”

(tătarii, chinezii, sirienii). Însă călătorii cei mai luminaţi nu au întâlnit acest fenomen. E adevărat că în Matamba şi în

Congo, la unele triburi antropofage, există un obicei de a mutila dinţii, ceea ce a făcut pe unii călători superficiali să creadă că gustul pentru carnea de om vine de la o multi- plicare a dinţilor, conchide articolul.

Scepticismul relativ la existenţa monştrilor nu este complet necunoscut înainte de secolul al XVIII-lea. Un emisar papal care călătoreşte în China în secolul al XIV-lea arată.

referindu-se la monştrii asiatici descrişi de călători: „Adevărul este că nu există asemenea popoare. Se poate totuşi să existe câte un monstru individual, în unele locuri.” 138 în- doiala devine un exerciţiu constant abia la autorii moderni.

Ea decurge nu doar dintr-o observaţie mai critică a realită- ţii cât – şi poate mai ales – dintr-o perspectivă teoretică pentru care monstruozitatea este suspectă pe fondul unei filosofii integrale a naturii şi a societăţii.

Fig. 20. Chinocefal devorând un cavaler, ilustraţie medievalii

în secolul al XVI-lea, Ambroise Pare* definise monştrii ca fiind „lucruri care apar împotriva cursului naturii” (e adevărat că unele din cauzele care, după el, duc la apariţia mon- ştrilor sunt perfect naturale, de pildă

loviturile aplicate femeii însărcinate) 139. Însă în De Cive Hobbes face din arti- culaţia monstruozităţii cu natura o relaţie contingenţă. Pentru el, ce este un monstru e în primul rând o problemă de definiţie a termenilor, iar dreptul de definiţie a noţiunilor legale este, după el, domeniul exclusiv al autorităţii suve- rane. Monstrul moral nu este, aşadar, o chestiune de resor- tul ştiinţei naturale. Statul decide cine este un monstru: „De exemplu, să presupunem că o femeie dă naştere unui copil

* Ambroise Pare (1510-1590). Medic francez, unul din părinţii chi- rurgiei modeme.

deformat, iar legea interzice uciderea unei fiinţe omeneşti, întrebarea care se pune este dacă nou- născutul [acesta] este o fiinţă umană... Deci, ce este o fiinţă umană? Nimeni nu pune la îndoială că aici republica este aceea care decide —

şi asta fără ca ea să ia în considerare definiţia lui Aristotel după care omul este un animal raţional." 140 De ce anume trebuie ca republica să nu îl consulte pe Aristotel nu este prea limpede, însă putem presupune că aceasta se întâm- plă pentru că ea are acum la dispoziţie teoria mai pragma- tică a lui Hobbes.

Consecinţa acestei critici nu este dispariţia monstrului.

Galeriile teratologice vor rămâne şi în Iluminism o catego- rie importantă a imaginaţiei. Monştrii modernităţii însă nu mai posedă acea alteritate radicală a predecesorilor lor cla- sici şi medievali, ci sunt excrescenţe ale unei lumi aproape casnice, simple

deviaţii de la figurile normalităţii. Ştiinţele fizionomiei ori ale criminalisticii încep să descrie, în locul păcătoşilor împotriva naturii şi a lui Dumnezeu, o conste- laţie de degeneraţi cum ar fi violatorii. Dacă la începutul secolului al XIX-lea violul era (cu unele excepţii) o catego- rie minoră a ofenselor comune recunoscute de legea civi- lă, la sfârşitul aceluiaşi secol avem de-a face deja cu irupţia în imaginaţia socială a personajului violatorului patologic.

Descrierea-tip: mic de statură, robust, anomalii ale nasului şi ale organelor genitale, inteligenţă redusă, deformări cra- niene, pasiune pentru jocuri de noroc. În aceeaşi perioadă apare şi o altă figură durabilă a spaimei, aceea a criminalului în serie 141.

între neamurile exotice de monştri morali un loc anume îl ocupă adoratorii Diavolului. În iconologia creştină.

Diavolul a fost multă vreme principala figură a mâncătorului de oameni. Tablouri ale Judecăţii de Apoi ni-i înfăţi- şează pe păcătoşi devoraţi de Iad, care este reprezentat de o gură nesătulă, care scuipă flăcări. Alături de diavoli, la acest ospăţ monstruos participă şi adoratorii săi. Marco Polo menţionează constant idolatria când se referă la obiceiuri aberante printre care canibalismul. America a fost înainte de oricare altul continentul unde Diavolul îşi avea cultul său.

CREATURILE RÂULUI

127

Jose de Acosta* îi prezintă pe incaşi şi pe mexicani ca pe niş- te adoratori ai Satanei, practicând un cult care este un gen de creştinism pe dos. Există în Mexic mânăstiri de virgine dedicate Diavolului, unde sunt crescute fete pentru sacrifi- cii 142. Descoperind riturile

aztecilor, spaniolii nu mai au nicio îndoială că aceştia îl cinstesc pe Satana, în onoarea căru- ia, după cum arată Acosta, ei au vărsat infinit de mult sân- ge. Comentând aceste relatări, Henry More afirmă: „Atât de crudă şi de tiranică a fost domnia Diavolului în nou descoperita lume păgână.” Popoarele din Guiana şi alte ţări nu numai că sacrifică oameni, însă îi şi mănâncă. În Florida,

Diavolul apare şi spune că îi este sete şi cere sânge de om.

În Peru, sunt sacrificaţi la încoronarea unui rege o sută de copii. În Mexic, este înecată o fată, pentru a ţine companie zeului lacului. După ce sacrifică un prizonier, preotul îşi pune pe el o piele jupuită de pe un om şi se duce să ceară bani în piaţă. Cine refuză e pălmuit cu un colţ însângerat al pielii 143.

Credinţa în regatele satanice îl face pe More aproape o excepţie între filosofii şi călătorii din a doua jumătate a se- colului al XVII-lea, când chiar şi în Lumea Nouă Diavolul pare că începe să îşi piardă apetitul pentru carnea de om.

În cartea de călătorii în Noua Spanie a lui Thomas Gage**

(1648) religia aztecă este descrisă în termeni care vehiculea- ză un simbolism vizibil şi tradiţional al Anticristului. Un templu aztec este făcut din capetele prizonierilor de război ucişi, „un lucru hidos la vedere”. Niciun cuvânt însă de- spre canibalismul ritual în acest context. Descriind un alt templu aztec, Gage arată că acolo se găseşte un idol făcut din seminţele plantelor care sunt cultivate în acea ţară şi amestecate cu sânge de copil şi de virgine, cărora li se des- chide pieptul cu „brice” pentru a li se extrage inima, care este apoi oferită ca ofrandă zeului. După aceasta idolul este rupt

* Jose de Acosta (1539-1600). Teolog şi misionar iezuit, rector al colegiului iezuit din Salamanca, autor al

unei lucrări despre istoria naturală şi morală a Indiilor (1590).

** Thomas Gage (1603-1 656). Călător în America între 1625 şi 1637, cartea sa despre coloniile spaniole a creat senzaţie, stâmind dorinţa englezilor de a captura aceste teritorii.

5E3

mi

i ■’ *,

Fig. 21. Theodor de Bry, „Diavoli din Lumea Nouă

După ce descoperă urma unui picior gol pe insula sa, Ro- binson se gândeşte că este posibil ca Diavolul să fi venit să îl terorizeze. După o reflecţie raţională, el respinge această posibilitate, ca „inconsistentă cu toate noţiunile pe care le avem de regulă despre subtilitatea Diavolului”. Trebuie să fie vorba, arată el, de „o creatură mai periculoasă” 145, adi- că de sălbatici antropofagi. În perioada Luminilor caniba- lul a preluat aşadar în beneficiul său unul din atributele

Diavolului, acela de a fi încarnarea răului extrem. Cât de-

spre Satana, el nu va mai supravieţui mult criticilor filozofilor. Hobbes este unul din cei dintâi care pune la îndoială, în Leviathan, valoarea demonologiei, iar după cartea lui Bal- thasar Bekker, Lumea dezvrctjitit (1691), puţini vor mai fi cei dispuşi să creadă în existenţa sa,

moment în care reprezen- tările diabolicului îşi pierd considerabil influenţa asupra imaginaţiei învăţate.

Pentru omul modem, monstrul devine dintr-o problemă ontologică, una socială sau medicală, percepută într-un registru minor. Descriind un „monstru-ciclop", adus pe lume de o femeie, în 1755, un savant membru al Academiei din

Berlin rezumă succint această nouă sensibilitate: „genera- ţia monştrilor speciei omeneşti nu este un lucru atât de ex- traordinar" 146. În Principiile dreptului natural, Burlamaqui admite existenţa monştrilor morali, însă susţine că aceştia sunt foarte rari. Oricum, continuă el, faptul existenţei lor nu are niciun fel de consecinţe teoretice 147. Lovitura de graţie va fi dată de lucrarea lui Johann Friedrich Blumenbach', De

Generis Humani Varietate Natura (1775), care îşi propune să dovedească dintr-o perspectivă ştiinţifică netemeinicia is- toriilordespre monştri. Cauzele naturale, după el, sunt o ex- plicaţie suficientă: ceea ce oamenii au considerat monştri nu sunt altceva decât oameni normali, loviţi însă de diferi- te boli, cum ar fi afecţiuni ale pielii 148.

Din categorie morală, monstruosul începe să fie perceput în epoca modernă din ce în ce mai mult ca o categorie este- tică. În Emile, Rousseau arată că oamenii moderni cultivă monstruozitatea. Este însă un monstru domesticit acela la care se referă el, mai mult bizar decât înspăimântător, o sim- plă „diformitate", cum sunt plantele de gradină ori câinii se- lecţionaţi 149. Contemplaţia acestor creaturi produce plăcere şi nu angoasa profundă suscitată de incursiunile raselor criminale de dincolo de marginile civilizaţiei.

* Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840). Savantgerman, pro- fesor de medicină la Gottingen, unul

dintre fondatorii antropologiei modeme.

130

FILOSOFUL CRUD

Menajeria antropofagă

O dată cu sfârşitul secolului al XVII-lea, la hotarele iden- titătii omeneşti, chinocefalii sunt înlocuiţi de urangutani. Fi- lozofii şi călătorii sunt fascinaţi de fiara nou, descoperită în

Java, despre care suspectează că ar putea fi un fel de om, eventual omul sălbatic despre care vorbesc sursele Antichi- tăţii şi teoria stării de natură 150. Confuzia care domneşte în legătură cu această creatură este ilustrată perfect de cardi- nalul de Polignac, care, văzând un urangutan într-o cuşcă, i se adresează acestuia: „Vorbeşte şi am să te botez!" Locke anunţase deja în Eseul asupra intelectului că o maimuţă ra- ţională ar fi parte a dreptului natural, exact ca şi un om 151.

Intrigat de posibilitatea ca fiinţa aceasta să nu fie o mai- muţă, ci chiar încarnarea omului primitiv, Rousseau inse- rează, în Discurs asupra originii inegalităţii, o lungă disertaţie despre rasele omeneşti în care vorbeşte şi despre urangutan.

El preia un text din Istoria călătoriilor despre urangutanii din

Indiile Orientale unde citim, printre altele, că aceştia se hrănesc cu fructe şi cu nuci şi nu consumă niciodată came. Omul primitiv nu este aşadar un antropofag. Rousseau se rapor- tează sceptic la acele porţiuni ale descrierii călătorilor care nu sunt în acord cu imaginea sa despre omul natural ca o creatură pacifică. Aceşti călători, spune el, nu au observat cu atenţie faptele. Ei au scris odată că urangutanii îi atacă pe negrii care

încearcă să traverseze pădurile unde ei trăiesc, iar în altă parte afirmă că aceştia nu le fac niciun rău oamenilor. Mai multe observaţii sunt necesare, conchide Rous- seau. „Experienţa” pe care el o propune aluziv, inspirată dintr-un pasaj despre măgar din Buffon, este aceea a încrucişării dintre om şi urangutan.

Virey preia de la Rousseau ideile cu privire la similarita- tea dintre omul primitiv şi urangutan, adăugând şi o diser- taţie despre sursele clasice ale ipotezei că primii oameni au fost, ca şi maimuţele, fructivori. Şi după el, omul este în aşa fel organizat de natură încât să mănânce mai ales vegetale.

Monboddo este unul dintre puţinii filosofi ai Luminilor care crede în existenţa raselor monstruoase. Că există oa-

meni cu coadă, susţine el în Despre originea şi progresul lim- bajului, „este un fapt atât de bine atestat încât nu admite nicio îndoială”. Unii din aceştia au fost văzuţi recent de un că- lător în Nicobar; trăiesc în cete şi atacă elefanţi. Alţi călă- tori au descris pe unii insulari din Mările Sudului care au unghii lungi pe care le folosesc ca „arme ofensive”, ori pe acei locuitori din Noua Guinee care au dinţii proeminenţi şi care muşcă precum câinii. Totuşi, pentru Monboddo, canibalis- mul nu izvorăşte dintr-un instinct natural, ci este opera educaţiei. Că este aşa, crede el, ne-o dovedeşte faptul că animalele de pradă nu îşi mănâncă semenii 152.

O altă ipostază a omului sălbatic, pe care publicul Luminilor o descoperă chiar în mijlocul Europei, este

copilul sălbatic. Primul caz celebru este acela al lui Peter, descoperit în 1724 la Hamelin 153. El a fost considerat imediat un exemplar al omului natural, de către autori precum Daniel

Defoe, în Mere Nature Delineated (1726), şi apoi de lordul

Monboddo, în 1784, care îl apreciază drept „un exemplu viu al stării de natură". În notele la Discursul despre originea ine- galităţii, Rousseau dovedeşte o cunoaştere atentă a câtorva cazuri de copii sălbatici. În 1755 La Condamine* publică ob- servaţiile sale asupra unei fetiţe sălbatice găsită într-o pădure în Franţa. Cazul clasic de copil sălbatic este acela al lui

Victor din Aveyron, descoperit în 1800. Părea de 11 sau 12

ani, umbla pe două picioare şi purta zdrenţele unei cămăşi, însă asemănarea cu omul se oprea aici. Victor nu vorbea, ci scotea doar nişte strigăte şi în pofida eforturilor pedagogilor şi medicilor vremii nu a putut fi niciodată obişnuit cu un trai omenesc. Îndată după descoperirea sa, el este con- siderat de jurnalişti şi de filosofi cum ar fi De Gerando un exemplu al omului din starea de natură. Ajuns o celebrita- te, bietul copil este arătat curioşilor, ajungând chiar să fie prezentat în salonul doamnei de Recamier. Virey include în lucrarea sa din Anul 10 o anexă consistentă despre Victor, unde avansează un argument inspirat de Emile al lui Rous-

* Charles-Marie de La Condamine (1701-1774). Naturalist şi ex- plorator francez.

seau: acest copil sălbatic mănâncă puţină came, ceea ce de- monstrează, împotriva lui Helvetius care ar fi

susţinut con- trariul, că omul este de la natură mai curând fructivor decât carnivor. Nu toată literatura despre copiii sălbatici pare să fie favorabilă acestei teze. La Condamine susţine că fetiţa sălbatică pe care a văzut-o el nu s-a putut multă vreme dez- obişnui să mănânce carne crudă şi chiar animale vii, căro- ra le sugea sângele; ea ar fi vânat stând ascunsă într-un copac şi sărind asupra animalelor care treceau pe dedesubt 154.

Copilul sălbatic este o alternativă la prezenţa robustă şi fioroasă a canibalului primitiv. O dată cu descoperirea sa, omul natural va începe să fie înţeles mai curând ca un co- pil a cărui dezvoltare a fost ratată decât ca o fiară. Aceasta este o idee pregătită de teoria speculativă a stării de natu- că. Încă înainte de cazurile de copii sălbatici ale secolului al XVIII-lea, Hobbes afirma despre omul stării de natură că este un „copil robust". Burlamaqui ne cere, în Principii de drept natural (1751), să ne imaginăm un copil care a crescut singur, în sălbăticie. „Nu am vedea în el decât slăbiciune, igno- ranţă şi barbarie... [ar fi] cel mai mizerabil dintre toate animalele, ar fi mereu în pericol să piară de foame, de frig sau în colţii vreunei fiare sălbatice." în alt pasaj, el arată că un asemenea copil ar fi aproape incapabil să îşi asigure cele necesare; este drept că de data aceasta el adaugă că creatu- ra ar putea fi „feroce" 155. Într-un influent memoriu citit în

1745 în faţa Academiei de Ştiinţe din Paris, La Condamine prezintă şi el un tablou sumbru al omului natural, aşa cum este el înfăţişat de indienii americani. Stupizi, leneşi, ocu- paţi doar de momentul prezent, „îmbătrânesc fără să iasă din copilărie, ale cărei defecte le conservă toată viaţa... nu putem privi fără umilinţă cum omul abandonat naturii sim- ple, privat de educaţie şi de societate, diferă atât de puţin de o fiară" 156.

Prezenţa copilului sălbatic a răsturnat astfel termenii unei relaţii posibile dintre natură şi cultură. Rasele de sălbatici erau o ameninţare la adresa civilizaţiei sau măcar o demon- straţie dramatică a limitelor sale. Spre deosebire de acestea, micul sălbatic solitar trimite doar către absenţa societăţii şi

a instituţiilor sale, necesitatea lor fiind interpretată ca o da- torie pe care societatea o are faţă de partea de sălbăticie din indivizii care o compun.

Disiparea naraţiunilor despre rasele monstruoase şi apoi a celor despre omul natural lasă în urma sa două reprezen- tări mai simple. Prima dintre acestea este aceea a copilului sălbatic, un personaj care este o fiinţă căreia îi lipseşte doar educaţia şi compania celorlalţi oameni pentru a participa din plin la umanitate. A doua este aceea a animalului, care va monopoliza, începând cu secolul al XIX-lea, spaţiul an- tropofagiei din starea naturală.

Fig. 22. Rubens, „Vânătoarea de tigri”

Nu este vorba aici doar de faptul că unele animale se hrănesc cu came de om. În sine, aceasta este o constatare a unui fapt comun. Însă până în zorii epocii modeme, animalul este un participant la marea ordine a dreptului naturii. Uneori aceasta se traduce printr-o responsabilitate juridică a dobi- toacelor. În Evul Mediu există cazuri în care animalele au fost aduse în faţa tribunalelor, judecate şi condamnate. Unii fi- lozofi se întreabă nu numai dacă oamenii au dreptul să mănânce carnea animalelor, ci şi dacă animalele au vreun drept

să mănânce carnea noastră. Pentru Pluche, ordinea provi- denţială explică existenţa carnivorelor. Dacă animalele ar muri fără să fie îngropate, speculează el, aerul s-ar infecta şi noi ne-am îmbolnăvi. De aceea Dumnezeu a creat carni- vorele: „Le putem numi [pe acestea] pe drept cuvânt un fel de cloacă vie, nişte morminte animate, care caută şi înghit tot ceea ce ne este primejdios prin exces.” Din argument în argument, Pluche ajunge să explice şi antropofagia. Aceste fiare ne mănâncă şi pe noi, iar acest lucru se întâmplă pentru că Creatorul a dorit ca omul să rămână alert, atent la „sur- prize”, şi nu indolent 157.

Lupul a fost multă vreme personajul ordinar al antro- pofagiei. Crud şi viclean, lupul este mai mult decât o fiară, el este, după expresia lui La Fontaine, „inamicul comun”.

De acesta se leagă nu doar un univers amorf al spaimei.

Lupul este, poate mai mult ca orice altă creatură în afară de om, o fiinţă socială. Lupii care îl asaltează în Franţa pe Robin- son, după ce acesta scapă de pe insula sa cu canibali, sunt organizaţi „cu toţii într-un corp [militar], majoritatea lor aşe- zaţi în linie, precum o armată regulată organizată de ofi- ţeri experimentaţi” 158. Ideea că lupii se mănâncă unii pe alţii este un loc comun; ea apare, între alţii, la Esop şi Elian. Acesta din urmă descrie un ritual elaborat. În vreme de foame- te, lupii se aşază în cerc şi încep să alerge unul în urma altuia, îndată ce unul dinei ameţeşte şi iese din cerc, ceilalţi se nă- pustesc asupra lui şi îl mănâncă.

Lupul este asociat şi cu turbarea. O infecţie fatală înainte de Pasteur, turbarea era reputată că produce antropofa- gie, ca în acea întâmplare cu gazda care şi-a servit oaspeţii cu carnea unui porc ce fusese muşcat de un câine turbat; toţi cei care au mâncat din această came infectată cu „veninul”

câinelui au turbat, după care s-au muşcat şi s-au sfâşiat unii pe alţii 159. În fine, licantropul, acest hibrid între om şi lup, este recunoscut pentru apetitul pentru came de om. În se- colul al XVI-lea, marele specialist în materie de vrăjitorie,

Jean Bodin, arată că există un criteriu care ne permite să dis- tingem infailibil între lupii veritabili şi „licantropia diabo- lică”. În vreme ce lupul-lup atacă oi, licantropul (loup-garou)

are o predilecţie pentru om. Tribunalele vor lua aminte, sta- bilind arderea pe rug ca pedeapsă pentru licantropie.

Începând cu a doua jumătate a secolului al X VIII-lea, sta- tura lupului va diminua. Lupii care îl atacă pe baronul

Miinchhausen în Polonia sar pe deasupra omului, direct asupra calului de la sanie. În epoca marilor imperii coloniale alte fiare vor lua locul lupului antropofag. Ceea ce le deosebeş- te de lup este că sunt mai primitive. Ele nu mai vehiculea- ză mitologia sociabilităţii inconfortabile a lupului, ci sunt simple sălbăticiuni cu un apetit pentru came de om. Domnind peste toate acestea este tigrul. Apare acum o literatu- că vânătorească despre feline mâncătoare de oameni, iar aristocraţii şi militarii englezi se întrec să colecţioneze tro- fee de tigri indieni deveniţi legendari pentru numărul de victime pe care le-au făcut. Redusă la

stadiul pur al anima- lităţii, antropofagia naturală începe să nu mai fie, în seco- lul al XIX-lea, decât ţinta unui divertisment sângeros.

Fig. 23. Vasili Vereshehagin, „Canibal” (sec. Al XIX-lea)

Declin al raselor de monştri, dispariţie a Diavolului şi a popoarelor care îl adoră, infantilizare a omului natural şi animalizare completă: acestea sunt deplasări ale căror efec- te se fac simţite în spaţiul teoretic. Iniţial, eliminarea mon-

ştrilor din ecuaţia antropofagică contribuie la consolidarea dreptului natural. Câtă vreme popoarele de canibali au o na- tură a lor, separată, ele nu stau neapărat sub aceeaşi lege ca celelalte naţiuni. Universalitatea dreptului natural nu poa- te fi asigurată aşadar decât cu condiţia demonstraţiei unei naturi comune. Doar după ce filosofii descoperă că, în fond, antropofagii sunt şi ei oameni, antropofagia poate deveni o piatră de încercare pentru dreptul natural în general. Şi doar după ce faptul masiv al antropofagiei pune în cauză noţiu- nile elementare cu privire la legea naturală şi la natura aso- ciaţiei politice poate dreptul natural să se constituie ca o ştiinţă universală.

într-adevăr, în măsura în care dreptul naturii este o şti- inţă despre om, atunci la originea sa stă întrebarea cu pri- vire la ce este, ori ce trebuie să fie, de la natură, această fiinţă.

Dacă omenirea este o colecţie de specii morale, ale cărei gra- niţe cu animalitatea sau cu diabolicul sunt

permeabile, atunci dreptul natural nu poate să arate decât ca o ştiinţă practică, o colecţie de cazuri, nu o ştiinţă universală, raţională şi de- ductivă, idealul filosofilor moderni. Abia după ce omeni- rea este descoperită ca un gen universal poate fi elaborată o adevărată ştiinţă despre legea acesteia. Paradoxal, aceasta se construieşte, împotriva pretenţiilor de originalitate ale filosofilor moderni, pornind de la cazurile clasice. Dar con- strucţia unei ştiinţe deductive despre om care să includă aceste cazuri se loveşte de alteritatea fundamentală a popoarelor de antropofagi şi a legiunilor de licantropi, diavoli şi animale sociale. În legătură cu acestea se poate imagina doar un drept natural înţeles, în sensul lui Ulpian, ca ceva co- mun omului şi animalelor, eventual şi speciilor hibride şi fantastice, însă nu ca o ştiinţă universală a datoriilor şi drep- turilor omului ca om. Doar după ce popoarele de monştri au fost fie eliminate, fie promovate la rangul de oameni, antro- pofagia poate să apară ca o problemă complet formulabilă de teoria drepturilor naturale ale omului. Nu este doar o coincidenţă că ştiinţa modernă a dreptului natural s-a format o dată cu structurarea percepţiei modeme a canibalismului.

CREATURILE RÂULUI

137

Însă tot această evoluţie a percepţiei moderne a caniba- lismului ridică apoi probleme pentru dreptul natural. Aceasta se întâmplă pentru că principalul său personaj, omul natural, începe să aibă din ce în ce mai puţin în comun cu fiinţa în jurul căreia se construiesc unele dintre cazurile sale centrale. O dată cu simplificarea imaginaţiei semnalate de dispariţia raselor monstruoase, copiii sălbatici şi animale- le carnivore sunt extremele între care imaginea antropofagului se va

dizolva, împreună cu ştiinţa al cărei mesager era.

Criminalul natural

Aşa cum îl ştim în timpurile noastre, canibalul natural este un bolnav psihic. Jurnalismul de senzaţie, ştiinţa psiholo- giei criminale şi imaginile culturii populare ne prezintă un antropofag modern care este, în esenţă, un alienat. Dement sau schizofrenic, el este perceput mai ales sub chipul asa- sinului în serie. Consumul cărnii de om este o obsesie ira- ţională, o plăcere perversă, pe scurt, o parte a delirului.

Acest personaj, al criminalului-antropofag, ridică proble- me considerabile atunci când este evaluat pe fundalul isto- riei gândirii morale. Încarnare a anomiei, el nu poate prin definiţie să fie subiectul unui discurs etic care să coincidă cu dinamica naturii sale. El poate fi cel mult obiect al unei ştiinţe despre bine, însă nu un agent al acesteia. Filosofia a încetat, o dată cu psihopatul, să mai enunţe un adevăr mo- ral al antropofagiei ca înclinaţie de la natură.

Această tăcere trebuie explicată în sursele şi în semnifi- caţia sa. Ea este o restrângere a câmpului filosofiei morale care trebuie fie legitimată, fie denunţată. Înainte de a-l abando- na pe canibal criminaliştilor şi ziariştilor, să meditǎm o cli- pă la faptul că acest gest înseamnă că trebuie să ne detaşăm de o întreagă ştiinţă filosofică a binelui şi răului. Aşa făcând, noi intrăm în spaţiul ştiinţelor publicului modem, pentru care antropofagul-criminal este un caz clinic şi nu unul mo- ral. Antropofagia poate să-i intereseze pe moralişti, evident, prin implicaţiile sale (justeţea reacţiilor societăţii, impera- tivul terapiei), nu prin natura sa. Discursul despre caniba-

lismul criminal este, în principiu, doar un discurs despre nebunie.

Identitatea amorală a psihopatului canibal nu este pro- dusul filosofiei morale clasice şi modeme. El este mai curând rezultatul descompunerii acesteia, la sfârşitul secolului al XVIII-lea. În secolul al XIX-lea, literatura de senzaţie şi medicii vor descoperi un tip de criminal a cărui apariţie nu fusese anunţată de speculaţiile filosofilor şi teologilor. El este, în esenţă, un bolnav mental. Venind din afara filosofiei morale, el nu e recuperat de aceasta ca actor al său.

Naşterea acestui monstru de care filosofia s-a dezis este semnificativă tocmai pentru că ea semnalează eliminarea din câmpul ştiinţei morale a unei serii de teme în beneficiul ex- clusiv al cuplului nebunie-antropofagie. De unde însă îşi extrage el forţa sa epistemologică? Cum a reuşit nebunia să anexeze pe această creatură a libertăţii naturale care era canibalul?

Până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, canibalul şi nebu- nul sunt personaje distincte. Nebunia înţeleasă ca o catego- rie clinică nu figurează între explicaţiile pe care filosofii şi călătorii le reţin pentru a da seamă de răspândirea caniba- lismului. În relatările istorice şi în actele juridice apare oca- zional figura dementului canibal. Însă acesta vehiculează probabil o evidenţă a lui proprie, pentru că el nu face obiec- tul unei ştiinţe sistematice şi separate. Descreieratul este un personaj rar şi astfel reţinerea lui într-un discurs altul decât acela al colecţiei de bizarerii este problematică.

Până la apariţia psihologiei pozitive, nebunia se deschi- de către canibalism în două situaţii. Prima este aceea a in- fluenţei diabolice. Aceasta este un supliment la nebunie mai curând decât o parte a sa. În actele juriştilor, antropofagia este unul din semnele vrăjitoriei. Numeroase tratate despre vrăjitorie şi demonologie menţionează antropofagia între cele mai grave păcate ale vrăjitoarelor şi magicienilor. În De- spre demonomania vrăjitoarelor (1580) Bodin arată că acestea ucid copii, mai ales copii mici şi nebotezaţi, după care îi fierb pentru a le putea bea umorile şi carnea. Ele consumă car- ne de copil, şi „desigur că le beau sângele… însă oricine vede

că acesta este un obicei rău pe care Diavolul îl aşază în ini- ma oamenilor ca să îi facă să se ucidă şi să se devoreze unul pe altul pentru ca rasa omenească să fie distrusă… Crima, după legile lui Dumnezeu şi ale oamenilor, merită pedep- sită cu moartea. Cei care consumă came de om sau dau la alţii să o mănânce merită moartea: cum a fost cazul acelui brutar din Paris care îşi făcuse o afacere din vânzarea plăcintelor făcute cu carnea celor spânzuraţi. A fost ars şi casa lui rasă de pe faţa pământului" 160. A doua situaţie este aceea a suveranului descreierat. Este o percepţie clasică aceea după care perversiunea celui mai înalt oficiu duce la cele mai atro- ce rătăciri. Este însă nu nebunia ca atare, cât păcatul cel care se citeşte dincolo de degradarea regelui în delir. El şi nebu- nul nu se ating decât într-un punct, în măsura în care amândoi rătăcesc spre neant.

Fig. 24. Goya, „Scenă de martiriu”

(canibali cu resturi omeneşti)

Canibalul poate aşadar să-şi piardă minţile, însă nebunul nu devine canibal doar sub presiunea delirului său. An- tropofagul nu este una din speciile din grădina nebuniei.

El este copilul păcatului. De regulă, în scrierile clasice avem de-a face cu o simplă absenţă a conexiunii dintre aceste două

categorii. Dar chiar şi atunci când nebunia este discutată ca posibilă cauză a antropofagiei, savanţii se declară sceptici.

Vitoria susţine că indienii americani nu sântnebuni, deşi ad- mite că ei sunt canibali. Sepulveda este convins că america- nii sunt nebuni şi de aceea păcătuiesc, însă nebunia la care se referă el se manifestă doar ca ateism şi venerare a Dia- volului. Destul de frecvent, canibalul este înfăţişat, până la sfârşitul Iluminismului, ca un individ perfect rezonabil, şi nu o dată el este partener al unui dialog filosofic.

De ce anume antropofagia nu are o specie care să fie ane- xată nebuniei este o chestiune destul de obscură. Cu sigu- ranţă că înaintea sfârşitului secolului al XVIII-lea antropofagul nu putea fi un „bolnav mental” pur şi simplu pentru că no- ţiunea de „maladie mentală” era inexistentă, cel puţin în sen- sul său modern, clinic. În secolul al XIX-lea, o dată cu formarea concepţiilor despre psihopatie, se va contura şi imaginea unui canibal animat de maladia psihică. Însă acest personaj nu este preluat din galeria de portrete a nebuniei clasice.

Aceasta este de altfel una foarte generoasă. Mai întâi, nebunia însăşi împarte în secolul XVII, împreună cu alte de- viaţii de la regulă, un spaţiu al practicilor şi concepţiilor terapeutice şi disciplinare. Săracii, leproşii, venerienii, per- soanele de moralitate dubioasă se amestecă cu nebunii pe coridoarele azilurilor, caselor de corecţie şi spitalelor epocii clasice 161. Antropofagul nu este vizibil în această adunătură de nefericiţi. Maniaci, melancolici, femei isterice şi nimfoma- ne, cretini – o întreagă Curte a Miracolelor a spiritului omenesc, unde canibalul nu are un loc al său propriu. Este foarte probabil că în registrele vreunui ospiciu vom găsi şi dova- da că vreun antropofag va fi fost internat printre aceştia. Pro- blema este că până la începutul secolului al XIX-lea nu avem de-a face cu un gen de antropofagie sistematic clasificată ca o maladie a minţit. Invers, categoriile care par să anticipe- ze noţiunile noastre despre sadismul cel mai extrem, cum ar fi „demenţa”, nu invocă antropofagia ca un simptom posibil.

Antropofagia nu este capturată de analiza medicală a nebuniei, nici ca fapt masiv şi nici în incarnările sale specifi-

ce. Această incapacitate a ştiinţei maladiilor spiritului de a improviza un discurs despre antropofag este cea mai evidentă în absenţa consideraţiilor „psihiatrice” despre naţiunile canibale, despre ale căror excese (i) morale călătorii şi filosofii sunt foarte conştienţi, dar pe care nu le aşază nici- odată între populaţiile nebuniei.

Aceasta nu înseamnă că o anume psihologie aberantă

nu este la lucru între sălbatici. Aceştia sunt descrişi uneori în termenii unei patologii a comportamentului. Sălbaticii sunt leneşi, indolenţi: un gen de corupţie morală care îi califică pentru tratament în casele de muncă forţată ale omului alb, precum în statul iezuit din Paraguay. Ei sunt frecvent descrişi şi în termenii unei patologii a pasiunilor. Melancolici, indi- ferenţi până la stupoare, destrăbălaţi sau impotenţi, dedaţi consumului de alcool şi tutun şi, mai înainte de orice, „fu- rioşi". Toate acestea sântdesigursimptome din marele uni- vers al nebuniei. Însă aceşti sălbatici şi canibali rămân invizibili pentru ştiinţa medicală. Ei nu sunt un capitol din enciclo- pedia nebuniei clinice a omului civil.

Călătoria antropofagului către lumina ştiinţei medicale începe totuşi de aici, din marele domeniu al analizei pasiunilor. Înainte însă de momentul medicalizării sale, acesta este o parte a discursului filosofic despre om. Acesta este pentru autorii clasici o fiinţă dual ă, amestec de raţiune şi pa- siune. Aceste două forţe care îl guvernează sunt elementare pentru că provin din cele două naturi din care este plăsmuit omul: spirituală şi animală. Ca fiinţă pasională, omul este aşadar o specie de animal.

Aceste pasiuni animalice sunt acelea care explică răbufni- rile antropofagiei. Primul care propune o teorie articulată despre acest proces este Platon, în contextul analizei tira- nici din Republica. Psihicul omului conţine un strat profund, a cărei existenţă este stabilită într-o manieră ce aminteşte de teoria psihanalitică, prin observarea dorinţelor pe care le avem în timpul somnului, atunci când celelalte părţi ale sufletului sunt adormite. „în acest moment, partea sălbati- că şi bestială, sătulă de mâncare şi băutură, îşi alungă som- nul şi încearcă să găsească o cale să devină satisfăcută… nu

e nimic de la care să se dea înapoi în acest moment, elibe- rată de controlul ruşinii sau raţiunii. Nu ezită să facă sex cu mama sa ori cu oricine altcineva, fie om, zeu sau fiară.

El va comite orice crime infame şi nu este nicio mâncare pe care să refuze să o mănânce. Într-un cuvânt, nu omite niciun act nebunesc ori ruşinos." 162 Aici apare o asociaţie de idei care va fi frecventă în teoriile savante despre canibal, anume asociaţia dintre pasiunea pentru consumul de carne de om şi pasiunea extatică, brutală, pentru sex.

A doua mare sursă antică a ideilor despre antropofagia produsă de pasiune este stoicismul. În De ir a [Despre mânie]

Seneca tratează despre consecinţele pasiunii furiei. Pentru stoicul roman, furia este o specie de maladie ale cărei con- secinţe pot fi dramatice, aşa cum se vede în exemplul ex- pediţiei lui Cambyses, preluat din Herodot. Încrâncenarea sa împotriva etiopienilor l-a împins pe regele persan într-o aventură nesăbuită, în care soldaţii săi au ajuns să tragă la sorţi pentru a îşi asigura „o hrană mai crudă decât foamea”, pentru „a descoperi cine va muri mizerabil, şi cine va trăi încă şi mai mizerabil” 163. Un alt episod reluat de Seneca este acela în care Cambyses îl ucide pe fiul unui curtean al său şi îl dă de mâncare tatălui, care întrebat cum găseşte carnea fiului său, a replicat: „La masa regelui orice fel de mâncare este delicios” (pasajul e menţionat şi de d’Holbach, în Sis- temul social, pentru a ilustra abisul servilismului). Pentru Se- neca aceasta arată că e posibil ca un om „să îşi ascundă furia care este iscată

chiar şi de acest fel de ultragiu monstruos” 164.

Acesta este un exerciţiu în controlul de sine care trebuie însă să aibă un scop anume şi nu să se transforme într-un gen de linguşeală din cea mai josnică. Seneca arată că nu sus- ţine că supuşii tiranului trebuie să se supună fără opoziţie comenzilor „măcelarilor” lor: „E o altă chestiune dacă via- ţa merită acest preţ.” în ultimă instanţă, calea spre liberta- te este deschisă, deoarece omul are întotdeauna posibilitatea sinuciderii.

Pentru Seneca, furia duce la cruzime. Un nobil roman a dat ordin ca unul din sclavii săi, care a spart o cupă de cris- tal, să fie aruncat de viu într-un bazin cu ţipari uriaşi. Au-

zind acest ordin, împăratul – destul de surprinzător dacă ţinem seama că vechii romani erau obişnuiţi cu multe – a fost „şocat de o asemenea inovaţie în materie de cruzime”.

Cruzimea este atacată de Seneca şi în De clementia: „Cruzi- mea este un lucru rău, cel mai nepotrivit omului... pentru că a găsi plăcere la vederea sângelui şi rănilor şi a lăsa la o parte aspectul omenesc pentru a se schimba într-o creatu- că a pădurilor este nebunia unei fiare sălbatice. Ce diferen- ţă este dacă îl arunci, o, tu. Alexandru! pe Lisimah unui leu, ori dacă tu însuţi îl sfâşii cu dinţii? Muşcătura leului e a ta şi a ta este sălbăticia lui... Motivul pentru care brutalitatea este cea mai respingătoare este acesta: pentru că transgre- seazăă mai întâi toate limitele obişnuite, şi după aceea toate limitele omeneşti... mintea omului a ajuns la cea mai îndepărtată limită a nebuniei atunci când cruzimea a

ajuns o plă- cere, iar uciderea unei fiinţe omeneşti a ajuns o bucurie.” 165

Un asemenea om, tiranul, îşi atrage după sine ura şi pedeapsa întregii cetăţi.

în epoca descoperirilor, această teorie a furiei începe să fie folosită pentru a explica antropofagia sălbaticilor. În De- spre canibali, Montaigne arată că nu e adevărat, „aşa cum se crede”, că antropofagii americani îşi mănâncă prizonierii da- torită foamei, aşa cum ar fi făcut sciţii. Adevărata cauză este

„răzbunarea extremă”. Rochefort susţine că sălbaticii din Ca- raibe îşi mănâncă duşmanii din furie şi din spirit de răzbunare, nu pentru că această came le-ar plăcea. Unii împing furia până acolo încât muşcă până şi pietrele de care se lovesc la picior ori săgeţile care i-au rănit; canadienii mănâncă puri- cii care i-au ciupit 166. Du Tertre arată ca sălbaticii din Anti- le nu consumă carnea de om mânaţi de foame ori de gust, ci datorită „furiei” cu care se răzbună pe cei învinşi. De alt- fel majoritatea se îmbolnăvesc după ce mănâncă „acest prânz execrabil”. O altă explicaţie avansată în aceleaşi pa- ragrafe: ei mănâncă carne de om crudă pentru a-şi face cu- raj. Cei care mănâncă mai mult sunt cei mai stimaţi de colegii lor de trib 167.

în secolele XVII-XVIII ideea că oamenii în starea de na- tură sunt „furioşi” este un loc comun. William Robertson ara-

tă, în Istoria Americii, că în comunităţile mici, dorinţa de răz- bunare îi cuprinde pe toţi ca o furie şi ofensele împotriva unui membru sunt resimţite de toţi. Sălbaticii

nu sunt mul- ţumiţi până nu distrug întreaga comunitate a duşmanilor lor. „Ei luptă nu pentru a cuceri, ci pentru a distruge.” Sălbaticii îi învaţă pe copii, înainte de toate, principiul răzbunării. „Faţă de inamicii lor, furia răzbunării nu cunoaşte margini. Sub dominaţia acestei pasiuni, omul devine cel mai crud dintre animale. El nu are milă, nu iartă şi nu cruţă pe nimeni.” 168 După Virey, antropofagia este produsă de ura pe care învinşii au acumulat-o împotriva învingătorilor 169. La- fitau scrie că unele popoare din America de Sud mănâncă carnea inamicilor şi apoi poartă scheletele în luptă, ca pe un fel de stindard, ca să-şi facă curaj şi ca să-şi terorizeze ad- versarii 170.

Pasiunea furiei explică şi originea unor ritualuri stranii.

Pentru Poincy, unele naţiuni împing răzbunarea dincolo de moarte, şi insultă chiar morţii care nu mai au nicio simţire. Unii indieni din Virginia poartă la gât o mână uscată. Al- ţii, din Noua Spanie, poartă ca pe o medalie părţi din inamicii masacraţi. Pe o insulă lângă China (probabil Formosa) se face o coroană cu capete de morţi şi fire de mătase. Chinezii fac cupe din craniile spaniolilor, canadienii şi mexicanii dan- sează la festivaluri acoperiţi de pieile celor pe care i-au mâncat. Huancas, din Peru, fac tobe din aceste piei, crezând că au virtutea de a pune pe fugă inamicii 171. Raynal arată că

„răzbunarea este cea care dă savoare unui aliment pe care simţul omeniei îl respinge”. Unii indieni din America îşi ucid adversarii după „anumite formalităţi” (prin care Raynal înţelege tortura), după care fac fluiere din oasele mâinilor şi picioarelor, iar din dinţi fac coliere pe care le agaţă la gât. Ei mai cred că cei desfiguraţi în luptă sunt frumoşi 172.

în secolul al XVIII-lea, alte pasiuni se vor adăuga

furiei în catalogul pornirilor care pot duce la antropofagie. În Cer- cetare asupra principiilor moralei (1751), Hume arată cum cu- rajul, o pasiune fundamentală pentru popoarele războinice, se transformă într-un viciu, acela al cruzimii. Sciţii îşi scalpează inamicii şi fac din pieile lor un fel de „ştergare” [to-

uiels]; cine are mai multe asemenea ştergare este cel mai sti- mat. Bravura marţială, comentează Hume, a distrus, „la această naţiune ca şi la atâtea altele”, sentimentele de ome- nie, „o virtute desigur mult mai utilă” 173. Relatarea lui Hume pare informată de Herodot, care scrie, printre altele, că mer- cenarii greci din tabăra egipteană care înfruntă expediţia lui

Cambyses împotriva etiopienilor au băut sânge de copil îna- inte de lupta cu persanii 174. Un simţ exagerat al onoarei poa- te duce la gesturi extreme chiar şi la popoarele foarte rafinate, crede Kames. Excesul onoarei explică „ferocitatea neobiş- nuită” a japonezilor. În mijlocul unui ospăţ, o femeie tână- că, care s-a întins să ia ceva de pe o tavă cu mâncare, a scăpat un pârţ. „Ruşinată şi copleşită, ea şi-a ridicat sânii la gură, i-a sfâşiat cu dinţii şi a murit pe loc.” 175 în Sistemul social (1773), d’Holbach susţine că o afecţiune numită ennui este adevă- ratul flagel al naţiunilor opulente şi tiranul cetăţenilor celor mai bogaţi. Termenul este aproape intraductibil, pentru că el desemnează la moraliştii vremii nu doar o simplă plicti- seală, cât mai curând o stupoare şi o angoasă totale, un fel de suspendare a sentimentului vital. Spiritul omului urmărit de ennui este torturat fără încetare. Pentru a scăpa dintr-o stare atât de penibilă nu este nimic care să nu fie încercat,

însă nu e proiect mai greşit decât acela de a ne amuza în per- manenţă. Consecinţele acestei goane după senzaţie sunt fu- neste. Un împărat mongol a pus sângele prizonierilor în mortarul cu care şi-a făcut palatul 176.

în secolul al XIX-lea, teoria dezechilibrelor pasionale va înregistra o modificare de accent care va detaşa figura an- tropofagului din contextul său natural şi o va insera în în- gusta nişă ecologică a psihopatologiei criminalului modem.

În vreme ce teoria clasică a pasiunilor îşi desfăşoară catego- riile conceptuale pe fundalul unei noţiuni despre natura umană în general sau despre omul natural, o dată cu sfârşi- tul Iluminismului interesul medicilor şi savanţilor se foca- lizează aproape exclusiv asupra omului civil. Este ca şi cum acesta ar avea un monopol asupra maladiei nervoase. Vi- rey crede că majoritatea maladiilor de care suferă omul so-

cial sunt de origine nervoasă, pentru că organele noastre de- vin mai sensibile datorită modului nostru de viaţă 177.

Pasul decisiv în transformarea canibalului într-un crimi- nal dezaxat este făcut de Sade. În contextul operei sadiene, discursul despre canibalism are un statut paradoxal. Antro- pofagia eroilor săi este, de regulă, aceea nereflectată şi ne- mediată, a delirului sexual şi criminal despre care vorbesc psihiatrii secolului al XIX-lea. Libertinii lui Sade înfulecă bu- câţi din sânii femeilor ori organizează ritualuri orgiastice în care pacienţi şi călăi consumă laolaltă came de om,

precum în cele 120 de zile ale Sodomei, unde nefericita Aline este pusă să mănânce din propria came friptă de libertini ori unde o femeie este devorată de un şoarece introdus în vagin. An- tropofagia nu este, cu câteva excepţii, subiect al justificărilor delirante. Practic fiecare tip de infracţiune, ultragiu, păcat sau transgresiune sunt legitimate de personajele lui Sade în ceea ce uneori formează adevărate disertaţii filosofice. Cri- ma, blasfemia, violul, masturbaţia, sodomia, furtul, nerecu- noştinţa, prostituţia – şi lista ar putea continua considerabil

— Sunt subiectele unor expuneri detaliate, unde Sade îşi ex- hibă considerabila erudiţie filosofică în scopul legitimării aberaţiei. Antropofagia lipseşte, de obicei, din lista acestor teme ale disertaţiilor sadiene, şi asta în ciuda menţionării sale frecvente.

Iată-l pe chirurgul criminal Rodin, pe cale de a argumen- ta faţă de asociatul său Rombeau sacrificiul propriei fete pentru experienţele sale crude. Dreptul părinţilor de a dispune de propriii copii nu a fost contestat de niciun popor de pe pământ, susţine el. Teza puterii absolute a părinţilor asupra odraslelor lor este cunoscută din discuţiile despre familie şi puterea patriarhală, iar exemplele lui Sade sunt cele obiş- nuite în contextul epocii sale. Romanii şi grecii îşi expuneau copiii, sălbaticii admit avortul etc. Nu îl vom urma pe Sade în enumerările sale al căror singur scop pare să fie acela de a scrie o enciclopedie a răutăţii care să îl zguduie pe cititor la fiecare pagină pe care o întoarce. Mai interesant este acum să vedem că antropofagia este absentă din enumerarea sa, cu toate că inferenţa sa din puterea absolută de dispoziţie

asupra copiilor era discutată de autori precum Locke, iar obiceiul unor sălbatici de a-şi mânca progeniturile era men- ţionat foarte frecvent în literatura antropologică pe care Sade o citise. În enumerarea popoarelor care acceptă pruncuci- derea din Filosofia în budoar lipseşte orice referinţă la cani- balism, deşi exemplele lui Sade par să provină din lucrările clasice despre geografia antropofagiei. În operele sale, an- tropofagul încetează să fie sursa unui discurs asupra mo- ralităţii.

Există şi excepţii, pentru că Sade gândeşte totuşi în ori- zontul disciplinelor clasice. În Juliette – după Maurice Blan- chot, „cea mai scandaloasă lucrare care a fost scrisă vreodată”

— Sade inserează o notă de subsol în care susţine că car- nea de om este cea mai bună dintre mâncăruri, „pentru a obţine o abundenţă şi o grosime a materiei seminale”. Or- gasmul este deci la orizontul antropofagiei sadiene. Nimic nu este mai absurd, scrie Sade, decât repugnanţa noastră faţă de această came; o dată ce o gustăm, e imposibil să mai vrem alta. Finalul notei trimite la Cercetările despre americani ale lui Comelius de Pauw. Interesul lui Sade pentru sălbaticii americani l-a condus apoi, din câte se pare, la scrierea unei pierdute Disertaţii despre americani. Menţiunea lucrării lui de

Pauw clarifică şi una din sursele imaginaţiei sexuale ale lui

Sade. Ultragiile la adresa femeilor au fost o constantă în li- teratura despre societăţile primitive. Malthus arată cum sălbaticul răpeşte o femeie din alt trib, o „stupefiază” cu lovituri de măciucă peste cap şi spinare, şi o târăşte de o mână spre sălaşul său fără să ţină seama de pietrele din calea sa.

Bătăile sunt un lucru comun, iar la indienii americani

femei- le au statutul animalelor de povară.

Perversul antropofag al lui Sade are evident rădăcini în descrierile precedente ale popoarelor de sălbatici. Sodomia, spre exemplu, a fost încă de foarte devreme asociată antro- pofagiei. Vorbind despre răspândirea viciului homosexual în America („această destrăbălare ruşinoasă, care şochea- ză natura şi perverteşte instinctul animal"), abatele Raynal arată că el se datorează unei serii de cauze: climatul, dis- preţul pentru femei şi starea acestora de aservire, inconstan-

ţa gustului, bizarerie, căutarea voluptăţii, „un lucru mai fa- cil de conceput decât de explicat" 178. Lescarbot scrie că „fe- tele din Brazilia au permisiunea de a se prostitua îndată ce sunt în stare". Bărbaţii se pare însă că nu pot răspunde poftelor lor. Deşi prostituţia şi nuditatea ar fi trebuit să îi facă mai „amorezi", ei sunt chiar indiferenţi la sex. Cauza se află în fumul unor plante pe care aceştia le-ar arde şi care îm- piedică „funcţiile lui Venus" 179. Virey crede că femeile sălbaticilor americani le cauzează un satiriazis violent soţilor lor ungându-le membrul viril cu „insecte caustice" 180.

în centrul delirului sadian se găseşte rusul Minski, o fi- inţă hibridă, încrucişarea dintre nebunul criminal şi antro- pofagul-filozof. De o statură gigantică, el sălăşluieşte într-o fortăreaţă subterană care seamănă cu templele aztece, de- corată cu schelete şi cu cranii. Minski este un canibal inte- gral. După propria sa mărturisire, el nu se hrăneşte decât cu came de om. Meniul său arată că gusturile sale sunt ceva mai

diversificate. La desert, el serveşte în boluri de porţelan drept îngheţată „căcaţi… din cei mai bine formaţi şi din cei mai proaspeţi”, care provin din cele mai frumoase cu- ruri din seraiul său.

Dincolo de micile sale inconsecvenţe, Minski este impor- tant pentru că furnizează o justificare sistematică a caniba- lismului. „Trebuie multă filosofie pentru a mă înţelege” —

îi avertizează el pe vizitatorii săi libertini – „ştiu, sunt un monstru vomitat de natură pentru a coopera cu ea la dis- trugerile pe care aceasta le reclamă.” Avertizat că urmează un ospăţ cu came de om, unul din oaspeţii săi arată că re- pulsia se naşte doar din obişnuinţă, că toate cărnurile sunt hrănitoare şi că nu e cu nimic mai extraordinar a mânca un om decât să mănânci un pui. După această sumară lămurire a chestiunii, toţi se înfruptă cu poftă din bucate, într-o sală de mese unde mobilele sunt vii, fiind făcute din grupuri de femei care se aşază conform indicaţiilor lui Minski.

Antropofagia este justificată de Minski în disertaţii care par desprinse din literatura de călătorie. Manierele africanilor sunt mai convenabile decât grosolănia simplă a ame- ricanilor, viclenia europeană şi moliciunea cinică a asiaticilor.

CREATURILE RÂULUI

149

„După ce am vânat oameni cu cei dintâi, am băut şi am min- ţit cu cei de după ei, şi am futut din plin cu cei din urmă, am mâncat oameni împreună cu africanii. Am păstrat aceste gusturi, şi tot ce vedeţi aici sunt resturi de oameni pe care i-am devorat.”

O altă linie de argumentare parcurge direct textele filo- zofilor. Montesquieu greşeşte în Scrisorile persane, susţine eruditul canibal, atunci când arată că ideea după care jus- tiţia depinde de convenţii ar fi periculoasă, pentru că în acest caz nimeni nu ar mai fi în siguranţă. De ce să ascundem omenirii un adevăr esenţial? Doar devenind la fel de injuşti şi de vicioşi ca şi ceilalţi vom ajunge să ne punem la adă- post de capcanele lor. De la filosofia morală, sărim apoi la filosofia politică. Domnia legilor este vicioasă şi este infe- rioară anarhiei, după Minski, pentru că oamenii nu sunt puri decât în starea naturală. Când se îndepărtează de aceasta, ei degenerează. Analiza comparată a regimurilor politice con- firmă această intuiţie, crede gigantul. Roma a cucerit lumea atâta vreme cât a avut spectacole crude; când stupida mora- lă creştină a triumfat şi romanii au fost convinşi că e mai rău să ucizi oameni decât animale. Roma a căzut în sclavie.

Pentru Minski, canibalismul apare ca o componentă a unui gen de absolutism întunecat. Exersez toate drepturile unui suveran, susţine el, am gustat toate plăcerile despo- tismului, nu mă tem de nimeni şi trăiesc mulţumit. Consu- mul de came de om este pentru el în centrul unei experienţe mai curând fiziologice decât politice. El este canibal pentru că acest lucru îi sporeşte potenţa sexuală. În Juliette sau pros- peritatea viciului, canibalismul este pe cale de a fi detaşat din contextul legislaţiei naturale pentru a fi ataşat unei fiziolo- gii excepţionale, în care impulsurile sexuale şi cele crimi- nale se confundă. În cuvintele lui Minski, el mănâncă tot ce fute. Iar pofta de futut el şi-o întreţine cu came de om. Cer- cul vicios perfect. Minski le spune oaspeţilor săi că el eja- culează de zece ori pe zi şi atribuie acest volum de masă seminală cantităţii de carne omenească pe care o mănâncă.

Cine încearcă acest regim îşi va tripla cu siguranţă

facultă- ţile libidinoase, arată el. O dată ce guşti came omenească.

150

FILOSOFUL CRUD

nu poţi să mai mănânci altă carne, pentru că niciuna nu se compară cu aceasta. Totul e să îţi învingi la început reţine- rea. În cele din urmă discursul crudului filosof se întreru- pe, pentru a face loc glasului delirului. Aceasta este limita teoretică dincolo de care antropofagia basculează în terito- riul ştiinţei despre nebunie. Minski urlă oribil înainte să eja- culeze şi jeturi de spermă ţâşnesc până în tavan. În delirul său criminal, acest om al naturii sale rele marchează mo- mentul în care antropofagul nu mai articulează decât adevărul dezmembrat al psihopatiei.

CUCERIREA SĂLBATICILOR

Dificultăţile evanghelizării

în 1492, pe o plajă din Antile, Columb a cerut unui no- tar să citească unui grup de indieni o proclamaţie prin care aceştia erau somaţi să devină supuşi ai coroanei Spaniei şi să îmbrăţişeze religia creştină. Este improbabil că indienii au putut pricepe ceva din spusele oficialului spaniol. Din perspectiva europenilor însă, scena era mai puţin bizară decât ne apare nouă astăzi. Columb nu făcea altceva decât să respecte, în formă, scrupulele juridice fără de care autori- tatea sa şi a suveranului său asupra teritoriilor nou-desco- perite ar fi putut să fie pusă la îndoială.

încă din perioada apostolică biserica creştină îşi descoperă o vocaţie misionară, dar nu toate neamurile

par să fie uşor de convins de necesitatea adoptării creştinismului. Iată de ce dreptul canonic începe să exploreze problema legiti- mităţii conversiunii forţate, care este discutată de regulă în legătură cu evreii. În 1235, William of Rennes susţine că co- piii evreilor pot fi botezaţi fără consimţământul părinţilor;

argumentul său pleacă de la ideea că sclavii nu au drepturi parentale, în virtutea statutului lor servil. Aceste drepturi, crede William, trec asupra prinţului, lucru valabil şi în ca- zul evreilor, care au un statut servil faţă de creştini. Curând, se conturează două tabere: una grupată în jurul lui Toma d'Aquino, care susţine, în Summa theologiae, că drepturile parentale, ca drepturi naturale, nu pot fi subordonate dreptului civil; cealaltă este reprezentată de Duns Scotus, care crede că botezul forţat este justificat de dreptul divin, ca un mijloc necesar mântuirii sufletului 181. Multiplicarea discu- ţiilor despre conversiune, în Evul Mediu târziu, este proba- bil legată de noul statut al Europei, care începe să îşi extindă

dominaţia asupra unor teritorii păgâne şi idolatre şi, pe de altă parte, de influenţa teoriilor profetice ale istoriei.

Atitudinea mai agresivă a teologilor creştini faţă de pro- blema conversiunii şi a raporturilor de putere dintre creş- tini şi păgâni mai este motivată şi de o revizuire a teoriilor proprietăţii şi ale suveranităţii, faţă de care există un inte- res considerabil în perioada scolastică. În tratatul său De- spre puterea eclesiasticS (1302), Aegidius Romanus arată că necredincioşii şi ereticii nu sunt demni de niciun fel de proprietate, nu li

se poate încredinţa nicio autoritate şi nu trebuie să li se respecte nicio instituţie politică 182. Aceste opinii, care apar destul de frecvent la suporterii papalităţii, nu sunt elaborate în legătură cu chestiunea colonizării unor ţinu- turi sălbatice, ci ele apar în contextul luptei dintre papă şi suveranii europeni ori în legătură cu statele musulmane, în perioada cruciadelor. În secolele XIV-XV însă. Europa începe să-şi extindă dominaţia asupra unor teritorii de o na- tură diferită de aceea a regatelor de infideli. Popoarele pe care portughezii le descoperă în Africa nu par să aibă nicio guvernare demnă de acest nume şi nici forme admisibi- le ale vreunui cult religios. Dublu ultragiu, aşadar: împo- triva legii naturale şi împotriva majestăţii divine. Lipsiţi de o guvernare legitimă, sălbaticilor îi se oferă una recunos- cută de către Suveranul Pontif, cu condiţia ca scopul suprem al acţiunii principilor creştini să fie unul pios, de propaga- re a religiei. Regele Duarte al Portugaliei cere în 1436 apro- barea papei să cucerească insulele Canare. El arată că locuitorii de acolo trăiesc în sălbăticie şi de aceea au nevoie de o gu- vernare: „Oameni aproape sălbatici, care trăiesc în păduri, nu sunt uniţi de o religie comună, nu sunt sub jugul legilor, trăiesc fără relaţii sociale, precum animalele.”

America ridică o dificultate specială în calea evangheli- zării. Ceea ce era o situaţie excepţională devine acum nor- mă. În majoritatea lor, locuitorii Lumii Noi par să fie acest gen de sălbatici care duc o viaţă primejdios de similară ce- lei a animalelor. Mai grav, şi aproape fără precedent, ei sunt vinovaţi de păcate monstruoase, în primul rând de caniba- lism. Prima întrebare care secere rezolvată, aşadar, este dacă

aceştia sunt oameni ori nişte fiinţe subumane,

incapabile să primească Evanghelia. Pentru teologii medievali „a vorbi despre un om sălbatic înseamnă a vorbi despre un om cu suflet de animal, un om atât de degradat încât nu putea fi salvat nici de graţia lui Dumnezeu” 183. În comparaţie cu pe- rioada creştinismului primitiv, când despre unii apostoli se afirmă că au predicat antropofagilor şi de când este atestat şi un sfânt chinocefal (Sfântul Cristofor), în secolul al XVI-lea atitudinea primilor autori care scriu despre americani este mai ostilă.

Fig. 25. Sfontul Cristofor; icoană bizantină

Chiar şi după ce calitatea lor de oameni este admisă, an- tropofagia din Indii este văzută ca incompatibilă cu orice fel de credinţă religioasă. Înainte ca Bayle să emită suges- tia incendiară a unui popor de atei virtuoşi ori ca iezuiţii să sugereze, la jumătatea secolului al XVII-lea, că chinezii nu ar avea nicio religie, canibalii americani sunt conside- raţi de unii autori drept naţiuni ateiste. De la primii paşi pe pământul Americii, la 11 octombrie 1492, Columb obser- vă despre insulari că „sunt un popor care poate fi mai uşor convertit la sfânta noastră credinţă prin dragoste mai curând decât prin forţă”. În aceeaşi zi el se lămureşte însă că băşti- naşii „nu au nicio religie”. Pe 1 noiembrie el are pe ce să

îşi sprijine această intuiţie: nu a observat pe niciunul din indienii pe care i-a luat prizonieri spunând vreo rugăciune.

Pentru sensibilităţile secolului al XVI-lea, acest diagnostic echivalează cu o condamnare absolută. Fără religie, antro- pofagii sunt expediaţi în alteritatea

absolută a unei anarhii totale. Faţă de aceştia, orice metode sunt bune. Ordonanţele privitoare la descoperiri şi la bunul tratament al indienilor, pro- mulgate la 27 decembrie 1526, ordonă căpitanilor spanioli care descoperă sau cuceresc un nou teritoriu să le spună clar

„indienilor sau locuitorilor că ei au fost trimişi să îi înveţe obiceiuri bune, să îi descurajeze de la vicii cum ar fi mâncatul de carne omenească şi să îi instruiască în Sfânta Cre- dinţă" 184. În secolul al XVII-lea, aceste opinii despre ateismul sălbaticilor vor persista. Împotriva lui Cicero, care susţine că nu există niciun popor, oricât de sălbatic, care să nu aibă un fel de religie, Rochefort arată că numeroase popoare de sălbatici din Lumea Nouă nu au niciun fel de religie şi nu respectă nicio putere suverană 185. În unele regiuni din Anzi, pretinde Garcilasso, locuitorii lor nu se sfiesc să facă din sto- macul lor un mormânt chiar şi pentru cei mai „intimi" prie- teni. Când cineva moare, este mâncat de rudele sale, fiert sau fript, în funcţie de cum va fi fost decedatul, gras sau slab.

După aceasta, ei îngroapă oasele cu mare ceremonie, însă fără a-i aduce ofrande lui Dumnezeu, pentru că nu au niciunul 186.

Unii autori susţin că indienii au totuşi un fel de religie.

Acosta crede că ei au o oarecare cunoaştere a divinităţii, chiar dacă mintea lor este dominată de superstiţii şi erori 187. În capitolul despre canibali din Eseuri, Montaigne afirmă că aceştia cred în eternitatea sufletelor şi în pedepsele şi răs- plăţile din viaţa de apoi. Lescarbot nu este prea hotărât cu privire la credinţele sălbaticilor indieni. El afirmă că teolo- gia creştină nu poate fi explicată sălbaticilor, care nu cred în Dumnezeu, îl idolatrizează pe Diavol şi cred în vise, care nu sunt altceva decât viziuni diabolice. Pe de altă parte, sălbaticii din Canada ar fi foarte uşor de convertit.

Dacă sălbaticii sunt capabili de la natură să accepte o re- ligie, aceasta este o discuţie care are ca miză nu doar legi-

timitatea întreprinderii misionarilor. Unul din scopurile acesteia este teologic, acela de a clarifica natura voinţei divine.

Pentru scriitorii secolului al XVII-lea, care clădesc pe ante- cedente scolastice, voinţa divină are două aspecte – o voin- ţă generală ca toţi oamenii să fie mântuiţi şi o alta, particulară, ca unii oameni să fie condamnaţi. Dacă o cunoaştere, ori- cât de imperfectă, a articolelor necesare mântuirii poate fi gă- sită şi la cei mai decăzuţi dintre oameni, aceasta ar ilustra, evident, voinţa generală şi benevolentă a lui Dumnezeu. Dacă însă natura acelor oameni este opacă la adevărurile credin- ţei, înseamnă că Dumnezeu i-a predestinat pe unii păcatului şi pieirii. Această teorie este legată şi de aceea a ideilor înnăscute. Existenţa unei idei înnăscute despre Fiinţa Su- premă şi despre cultul care îi este datorat ar dovedi că in- tenţia divinităţii ar fi aceea a mântuirii tuturor.

Fig. 26. Theodor de Bry. Indieni ucigând clerici

Existenţa antropofagilor, atei şi criminali, pune la grea încercare aceste speculaţii. Opiniile învăţaţilor sunt împăr- ţite. Nicole arată, în Tratat despre graţia generală, că cunoaş- terea lui Dumnezeu este răspândită la toate popoarele, în grade diferite, inclusiv la naţiunile cele mai barbare, samo- ezi, laponi, irochezi şi caraibi 188. În Scrieri asupra sistemului graţiei generale

Amauld critică ideea lui Nicole după care iro- chezii, brazilienii şi caraibii pot fi luminaţi de cunoaşterea

datoriilor către Dumnezeu; fără aceasta, crede el, sălbaticii nu ar avea puterea fizică să respecte poruncile lui Dumnezeu; Amauld crede că ideea despre această capacitate a sălbaticilor este foarte puţin credibilă 189. Poincy arată, pe de o parte, că insularii nu au o religie a Fiinţei Supreme. Ei cred doar în spirite şi susţin că ideea resurecţiei corpului este o prostie. Pe de altă parte, ei admit nemurirea sufletului şi unii cred în transmigraţie. Nu cunosc numerele mari, iar unii in- dieni, ca să exprime ideea de număr mare, iau în mână un pumn de nisip, comparaţie prezentă şi în Sfintele Scripturi 190.

Părintele Jean-Baptiste Du Tertre, care în 35 de ani nu a re- uşit să convertească decât 20 de indieni, reflectează şi el pe marginea religiei sălbaticilor din Antile. Viaţa lor grea, pri- vaţiunile pe care aceştia le îndură, fac ca faptele sfinţilor să pălească, în comparaţie. Ce fel de credincioşi creştini ar ieşi din aceştia! însă există nenumărate dificultăţi în calea con- vertirii lor, arată Du Tertre, nu în ultimul rând aceea că sălbaticii au fost corupţi de europenii cu care au venit în contact.

O altă piedică este religia lor, plină de superstiţii atât de ab- surde încât ar fi bine să se spună că ei nu au religie deloc.

Totuşi, ei cred în nemurirea sufletului. Istoria aventurierilor flibustieri arată despre caraibi că aceştia nu au niciun fel de religie. Ei au totuşi nişte ritualuri şi sacrificii, însă refuză să se lase convertiţi, arătând că o fiinţă atotputernică precum

Dumnezeu nu ar avea nevoie de ei 191. Pentru Locke, rela- tările navigatorilor nu lasă loc de nicio îndoială: la întregi naţiuni, din golful Soldaniei până în insulele Caraibilor, nu se găseşte „nicio noţiune despre Dumnezeu şi nicio reli- gie", ceea ce demonstrează că ideea de Dumnezeu nu este înnăscută 192. Voltaire crede că popoarele sălbatice adoră niş- te zeităţi, la întâmplare, precum caf rii care fie venerează o insectă, fie n-au absolut niciun Dumnezeu 193.

Începând cu secolul al XVIf-lea îşi face loc o teorie despre o credinţă a popoarelor din Lumea Nouă care ar fi antici- pat creştinismul predicat de misionarii europeni. Garcilas- so de la Vega susţine că regii fnca erau cei mai „moderaţi"

din Lumea Nouă şi că legile şi obiceiurile lor erau confor- me cu raţiunea şi cu legea naturală 194. Dacă istoricii au scris

că incaşii sunt canibali este pentru că au primit informaţii false şi pentru că ei au confundat regimul incaş cu acela al aztecilor. Spre deosebire de aceştia din urmă, incaşii nu sa- crificau oameni şi nu se hrănesc cu came de om, pe care o socotesc respingătoare 195. Scopul său este să arate că socie- tatea incaşă era pregătită pentru convertirea la creştinism pe care sosirea spaniolilor a făcut-o posibilă, pentru că cre- dinţele şi felul de viaţă al incaşilor erau compatibile cu acelea ale lumii creştine. Astfel, ei au crezut încă înainte de sosirea spaniolilor în nemurirea sufletului şi în resurecţia universală. Unele pasaje sugerează că Garcilasso încearcă să recicleze, în beneficiul reabilitării incaşilor, argumente pa- tristice. Incaşii, afirmă el, credeau în înviere, când corpu- rile şi sufletele se vor ridica din morminte. De aceea, ei păstrau cu mare grijă

unghiile şi părul, de care presupuneau că vor avea nevoie când corpul se va ridica din ţărână, când trupul îşi va căuta fragmentele ce îi lipsesc. Poveştile de- spre incaşi care argumentau în legătură cu problema integrităţii corpurilor după înviere au un aer atât de suspect în privinţa autenticităţii lor, încât Garcilasso arată că se teme să nu fie considerat că inventează. Cât despre cum anume ar fi ajuns incaşii la această coincidenţă miraculoasă, el ara- tă că îi este imposibil să spună.

în secolul al XVIII-lea, cea mai influentă lucrare ce tra- tează problema religiei barbarilor din Indii este cartea ie- zuitului Lafitau, Moravurile sălbaticilor americani comparate cu cele din primele timpuri (1724). Una din cele mai bune probe pe care le avem despre existenţa divinităţii este aceea baza- tă pe universalitatea ideilor despre Dumnezeu. Însă unii atei arată că există popoare care nu îl cunosc pe Dumnezeu sau sunt lipsite de orice religie. Evident, exemplul privilegiat este acela al sălbaticilor americani. Iată de ce planul lui Lafitau este să contracareze argumentele acestor atei demonstrând că indienii au o religie care anunţă creştinismul. Astfel, el încearcă să recupereze istoria sacră şi clasică, arătând că obi- ceiurile indiene de fapt sunt cele ale unor popoare din An- tichitate. Semnul crucii, spre exemplu, ar fi fost venerat în

America înainte de sosirea europenilor pe acele meleaguri.

Aceste speculaţii despre o religie similară creştinismului apar în relaţie cu preocupările pentru descifrarea origi- nii indienilor americani. Dacă a existat o singură geneză a omului, şi mai ales dacă aceasta era

aceea despre care ne informează Biblia, atunci rezultă că indienii americani trebuie să provină din popoarele Lumii Vechi. Cum anume este o chestiune extrem de disputată, mai ales în condiţi- ile în care geografia nordului Americii este încă un mister.

Savanţii secolelor XVI-XVIII încearcă să lămurească această problemă prin apelul la erudiţie, pe baza similarităţilor dintre obiceiurile şi credinţele neamurilor despre care ne vorbesc istoriile biblice ori antice şi acelea ale indienilor. Astfel, unii cred că aceştia din urmă provin din sciţi pentru că ambele neamuri sunt canibale, alţii cred că indienii sunt unul din triburilepierdute ale evreilor din Vechiul Testament. O

dată cu Luminile filosofice, originile etnice ale indienilor ori comparaţia dintre creştinism şi religia sălbatică devin mai puţin interesante decât posibilitatea ca indienii să practice o religie naturală, un gen de deism. În Enciclopedie, Diderot pretinde că sălbaticii din Antile cunosc un fel de religie, în care îl amestecă pe Dumnezeu şi pe Diavol, şi cred în ne- murirea sufletului.

în secolul al XVIII-lea, o dată cu progresul unor atitudini mai liberale în materie de religie, semnificaţia ateismului canibal începe să se estompeze. Faptul că antropofagii nu sunt creştini nu mai apare ca altceva decât cel mult proba unei ignoranţe ca oricare alta. În Principii de drept natural (1751)

Burlamaqui arată că necunoaşterea de către indienii ame- ricani a învăţăturilor creştinismului era una „invincibilă şi involuntară” 196. Acest lucru este vizibil şi în romanul lui De- foe, care situează în centrul său experienţa evanghelizării sălbaticului. Vineri, canibalul salvat de Robinson din mâinile duşmanilor săi antropofagi, se dovedeşte uşor de con- vins să accepte învăţătura despre Dumnezeu, însă alte aspecte ale religiei creştine se dovedesc mai greu de asimilat: „Am descoperit – spune Robinson – că nu era la fel de uşor să

îi imprim noţiuni corecte despre Diavol, ca despre fiinţa lui

Dumnezeu." De fapt, noul convertit se arată un interlocu-

tor care sesizează atât de abil dificultăţile religiei creştine, în- dt Robinson se vede constrâns să admită că „eram prea puţin calificat în meseria de cazuist, să rezolv aceste probleme” 197.

Fig. 27. Ilustraţie din Franţois du Creux,

„Historiae camdensis” (1665)

O dată cu sosirea unui spaniol şi a tatălui lui Vineri pe insulă, Robinson iese din starea de natură în care fusese aruncat pentru a-şi asuma o poziţie de suveran: „Insula mea era acum populată şi m-am gândit că aveam mulţi supuşi, şi era o reflecţie amuzantă pe care o făceam frecvent, cu pri- vire la faptul că păream un rege. Mai înainte de orice, toată ţara nu era decât proprietatea mea, aşa încât aveam un drept de stăpânire [dominion] indubitabil. În al doilea rând, po- porul meu îmi era supus în mod absolut: eram stăpânul [lord]

şi legislatorul lor […] " Cel mai remarcabil lucru în această reverie inspirată de discursul dreptului natural este că Ro- binson decretează o toleranţă religioasă absolută între gra- niţele regatului său: „Aveam trei supuşi, de religii diferite:

servitorul meu Vineri era protestant, tatăl său era păgân şi canibal, iar spaniolul era papistaş. Însă eu am permis liber- tatea de conştiinţă pe domeniile mele." 198

FILOSOFUL CRUD

Justificarea misionarismului începe acum să facă loc unei atitudini mai critice faţă de conversiunea indienilor.

Muratori* susţine că antropofagia din America este un fe- nomen rar. Ceea ce inspiră cea mai mare oroare, scrie el în

Noutăţi din misiunile din Paraguay, este că indienii mănâncă came de om chiar şi în timp de pace, când se urmăresc şi îşi întind unul altuia capcane, „pentru a-şi potoli apetitul fe- roce". Însă trebuie să admitem, continuă el, că „mulţi in- dieni, chiar şi în sânul infidelităţii, au avut oroare de această cutumă atât de barbară". În general, indienii nu-şi mănân- că prizonierii, ci încearcă să-i convingă să rămână cu ei. An- tropofagi sau nu, pentru Muratori aceasta nu este o problemă importantă: oricât de barbari ar fi ei, aceasta nu este prin- cipalul obstacol în calea convertirii lor. După Muratori, eu- ropenii sunt vinovaţi de aversiunea indienilor pentru creştinism, datorită durităţii comportamentului lor. Mura- tori susţine că ruşii din Siberia, spre deosebire de spanioli în America, i-au câştigat pe băştinaşi de partea lor „cu cado- un şi cu fapte bune", care i-ar fi făcut pe siberieni să se „su- pună voluntar împăratului Rusiei" 199. În Discurs despre originea inegalităţii, Rousseau arată ce greu se convertesc sălbaticii la creştinism. Greşesc cei care susţin că sălbaticii nu au raţiune suficientă pentru a adopta ideile noastre, scrie el, pentru că „estimarea fericirii este mai puţin o problemă a raţiunii cât a sentimentului". Un exemplu „bine atestat" ar fi suficient, constată el: misionarii olandezi de la Capul Bu- nei Speranţe nu au reuşit să convertească nici măcar un ho- tentot 200. Pentru autorii secolului al XVIII-lea, conversiunea nu mai este o condiţie necesară a fericirii,

iar antropofagul poate trăi mai departe în legea sa.

Controversa spaniolă

La începutul secolului al XVI-lea scepticismul privitor la legitimitatea şi necesitatea convertirii era încă necunos-

* Luigi Antonio Muratori (1672-1750). Bibliotecar la Modena, au- tor al unor scrieri enciclopedice.

cut. Evanghelizarea indienilor este acceptată de practic toţi juriştii şi teologii ca o raţiune validă a intervenţiei Spaniei în Lumea Nouă. Chestiunea dominaţiei politice asupra in- dienilor este însă una foarte diferită. Nu toţi scolasticii sunt convinşi că papa are vreo autoritate seculară care să decurgă din aceea spirituală. Dimpotrivă, unii ţin să separe net sfe- ra spirituală de aceea politică. Iată de ce pentru un număr de autori evanghelizarea indienilor nu dă niciun fel de drept valid spaniolilor de a ocupa teritorii în America.

Discuţia este complicată şi de abuzurile perpetuate de primele valuri de colonişti. Impactul acestora asupra indienilor a fost perceput imediat ca nimicitor. În această situa- ţie, un număr de clerici spanioli încep să formuleze obiecţii.

Primul dintre aceştia este Antonio de Montesinos, un do- minican care în 1511 ţine o predică incendiară în faţa auto- rităţilor din insula Espagnola, în care denunţă tratamentul indienilor. În De indiis [Despre indienii americani]. Francis- co de Vitoria arată că nu îi este „deloc clar că credinţa creş- tină a fost vestită şi prezentată barbarilor într-un fel în care aceştia să fie obligaţi să creadă sub ameninţarea recăderii în păcat...

Nu am auzit– continuă el – de niciun fel de miracole sau semne sau de vreo sfinţenie exemplară care să fie suficientă să îi convertească. Dimpotrivă, aud numai despre provocări, crime sălbatice şi o mulţime de acte pă- cătoase.” Marele avocat al indienilor din această perioadă este

Las Casas, datorită influenţei căruia bula Sublimis Deus, din

9 iunie 1534, emisă în beneficiul dominicanilor, respinge ideea că locuitorii Americii pot fi privaţi de bunurile lor ori de libertate pe motiv că ar fi incapabili să primească botezul.

Cei care susţin un drept al spaniolilor de a-i subjuga pe indieni sunt obligaţi să construiască o teorie cu privire la in- capacitatea locuitorilor din Lumea Nouă de a se guverna singuri. În centrul acestei teorii este ideea că amerindienii ar fi „sclavi naturali”, o idee pe care John Major o derivă din

Aristotel şi care nu fusese folosită pentru a justifica sclavia în Spania medievală 201. De ce însă aceşti barbari ar fi aseme- nea sclavi de la natură? Pentru că, susţin apărătorii acestei

idei, ei au un mod de viaţă bestial, nepotrivit naturii ome- neşti. Semnul principal al acestei degradări este canibalis- mul.

Oponentul cel mai formidabil al lui Las Casas şi al prietenilor indienilor a fost Juan Gines de Sepulveda

(1490-1573). Democrates Secundus, scrierea sa despre mo- tivele războiului împotriva indienilor, a rămas în manuscris până în secolul al XIX-lea,

publicarea fiind suprimată de cen- zorii ecleziastici dominicani, favorabili ideilor lui Vitoria.

El şi-a făcut însă auzite opiniile într-o faimoasă confrunta- re cu Las Casas, în 1550, într-o dezbatere organizată la Val- ladolid. Teoria sa este o reelaborare a doctrinei războiului just avansată de cazuiştii creştini, în special de Toma, şi completată cu ideea sclaviei naturale. Obiceiurile inumane ale indienilor americani, crede Sepulveda, dovedesc că aceştia sunt nişte „nebuni" [stulti] care nu au capacitatea să se gu- verneze în vederea virtuţii, scopul firesc al acţiunilor omului civil. Ei sunt războinici, sunt idolatri, practică sacrificiile omeneşti şi organizează „oribile ospeţe cu came omeneas- că" pe socoteala unor popoare nevinovate. Cel mai grav este că neagă existenţa lui Dumnezeu, trăind astfel ca bestiile.

Faţă de spanioli, ei sunt precum copiii faţă de adulţi sau fe- meile faţă de bărbaţi 202. A fi cuceriţi de un rege atât de pios precum regele Spaniei este un adevărat beneficiu pentru aceste popoare 203. Dacă legea naturală a caritătii creştine ne obligă să îl aducem pe calea cea bună pe cel ce rătăceşte, cu atât mai mult ea trebuie să ne prescrie să îi atragem spre re- ligia creştină pe nenumăraţii păgâni din Lumea Nouă. În fine, legile naturale sunt universale şi ele pot fi cunoscute de ori- cine, de unde rezultă că popoarele care aleg să le ignore nu au scuza ignoranţei 204.

Tratatul lui Jose de Acosta, De procuranda indorum salute

(Despre mântuirea indienilor, 1588), menţionează şi el teo- ria sclaviei naturale, cu referinţă la indienii caraibi şi brazi- lieni, care trăiesc ca bestiile, „fără lege, fără regi, fără magistraţi şi fără stat" (sine lege, sine rege, sine certo magistrate et repu- blica) 205. Aceşti indieni consumă came de om şi au toate vi- ciile lui Venus. Există deci motive pentru ca ei să fie ocupaţi

şi convertiţi, mai ales că creştinii au un drept suprem să facă cunoscută Evanghelia pe tot pământul. Trebuie însă atenţie, pentru că spaniolii înşişi, prin purtarea lor brutală, au ridicat obstacole în calea evanghelizării acestor popoare 206.

Fig. 28. Theodor de Bry, „Cruzimile spaniolilor”

Denunţul cel mai sistematic al teoriilor sclaviei natura- le este formulat de Francisco de Vitoria (1485-1546), profe- sor de teologie la Salamanca, care în 1538 a ţinut un curs

Despre legile dietei ori despre temperanţd. Chestiunea funda- mentală ridicată de Vitoria este dacă mâncatul cărnii de om este permis de legea naturală. În manieră scolastică, el fur- nizează o serie de răspunsuri, obiecţii şi dovezi. Logica şi istoria ne învaţă că antropofagia este contrară legii natura- le. Toate popoarele „civilizate” consideră acest lucru drept ceva abominabil, iar ceea ce este considerat în mod univer-sal drept rău este împotriva legii naturale.

în Despre legile dietei canibalismul este respins şi din punc- tul de vedere al legii naturii şi, în măsura în care este un act sacrificial, de doctrina creştină, care respinge sacrifici- ile omeneşti. Un argument de natură logică pare să fie ace-

la după care nimeni nu poate să cedeze altuia dreptul de a fi ucis şi mâncat, pentru simplul motiv că dreptul

asupra propriei vieţi este netransferabil, aşa cum este cazul cu vic- timele care sunt copii şi care nici nu ar fi fost capabili să-şi înstrăineze acest drept.

La întrebarea dacă principii creştini au dreptul să decla- re război sălbaticilor în virtutea transgresiunilor acestora îm- potriva legilor naturale, Vitoria răspunde afirmativ, cu observaţia că acest lucru se poate întâmpla numai în ultimă instanţă. Antropofagia şi sacrificiul omenesc sunt raţiuni suficiente pentru a declara război indienilor, însă principii creştini nu-şi pot legitima direct acţiunile pe baza dreptului legii naturale. Dacă ei au vreun drept de a porni un răz- boi just împotriva antropofagilor amerindieni, aceasta se întâmplă pentru că sacrificiile omeneşti şi canibalismul sunt acte de nedreptate 207.

Dacă antropofagia nu este legitimă din punctul de vede- re al legii naturii, de ce europenii nu ar fi îndreptăţiţi de aceeaşi lege a naturii să intervină? Mai precis, de ce prin- cipii creştini nu pot să-şi asume rolul de executori ai legii naturii în Lumea Nouă? Dacă privim la scrierile anterioare ale lui Vitoria, ne dăm seama că soluţia sa este departe de a fi simplă. În De potestate civili (Despre puterea civilă), un curs din 1528, Vitoria afirmase că „scopul şi utilitatea puterii publice sunt identice cu cele ale societăţii înseşi” 208. Cu alte cuvinte, raţiunea de a fi a puterii suverane este aceea de a permite perpetuarea sociabilităţii naturale. De aceea, suveranul este înzestrat de Dumnezeu cu o autoritate care este, în acest sens, naturală 209.

Este adevărat că aceeaşi lucrare arată că şi păgânii au su- verani legitimi. Acest pasaj însă probabil că nu se referă la situaţia din Indii. Mai întâi, pentru că cursul a fost ţinut îna- inte de acelea despre indieni şi despre legile dietei. În al doilea rând, pentru că situaţia din

America, aşa cum era ea cunoscută la acea dată, nu înfăţişa observatorului european mari regate civilizate precum cele din Asia; să nu uităm că cursul din 1528 este formulat înainte de expediţiile lui Cor- tez împotriva aztecilor şi campania lui Pisaro împotriva im-

periului Inca. Ceea ce savanţii europeni cunoşteau la acea dată este un teritoriu unde oamenii trăiesc o viaţă simplă în asociaţii tribale care nu sunt altceva decât uniuni primi- tive de familii. În fine, Vitoria discută în De potestate civili problema nelegitimităţii suveranului dintr-o perspectivă de- osebită, anume aceea a ascultării pe care creştinii trebuie să o acorde suveranilor catolici. Ţinta argumentelor sale este teza teoreticienilor rezistenţei, luterani şi calvinişti, care sus- ţin că supuşii au dreptul să se revolte împotriva a ceea ce so- cotesc ei, în conştiinţa lor, că este un „prinţ fără Dumnezeu".

Iată decede potestate civili formulează o poziţie mai agnos- tică cu privire la consecinţele păcatului împotriva legii na- turale. Chestiunea dacă iminenţa unui păcat capital este o raţiune suficientă pentru a respinge autoritatea unui suve- ran nu este una clarificată, pretinde Vitoria în 1528, nici măcar în stipulaţiile legii divine, şi cu atât mai puţin în cele ale legii naturale ori civile 210. Aşa încât răspunsul său este ace- la de a considera fiecare caz separat.

în ordine politică, ultragiile la adresa legii naturale nu sunt automat traductibile într-un drept de rezistenţă ori de intervenţie. Însă chestiunea antropofagiei nu este întocmai una politică. Vitoria nu susţine nicăieri că obiceiul stabilit al antropofagiei ar putea fi util şi că ar trebui respectat, în vreme ce el afirmă în De potestate

civili că legile care servesc scopurile unei republici trebuie respectate, chiar dacă sunt impuse de un tiran. Această diviziune îi va permite apoi să trateze chestiunea consecinţelor legale ale antropofagiei într-o manieră relativ independentă de pronunţările sale din cursul din 1528. În acesta, el observase că cu cât păcatul e mai grav, cu atât supuşii sunt mai puţin obligaţi la asculta- re faţă de suveran. La nivelul naţiunilor, acestea nu îşi pot permite, la rândul lor, să ignore „legea naţiunilor", pentru că aceasta are sancţiunea lumii întregi.

Crimele împotriva dreptului natural în Lumea Nouă sunt, după Vitoria, o nedreptate (iniuria) făcută altor oameni, iar un precept al raţiunii ne arată că fiecare trebuie să îi apere pe cei nevinovaţi. În acest moment una din premisele dis- cursului lui Vitoria este aparentă, anume că nu toţi locui-

torii Americii pot fi vinovaţi de antropofagie, ci numai unii, în vreme ce alţii ar fi victime inocente, împotriva cărora os- tilităţile nu pot fi declarate. Mai important însă este alt lu- cru, anume că temeiul intervenţiei, aşa cum este el recunoscut de Vitoria, nu lasă loc decât pentru o justiţie retributivă.

Aceasta înseamnă că prinţul creştin are dezlegare să rein- staureze dreptatea, redând fiecăruia ce e al său ori împie- dicând comiterea unei nedreptăţi, însă acest lucru îi lasă pe beneficiari în deplină posesie a drepturilor lor naturale şi civile. Raţiunea acestui fapt este aceea că subiectul al cărui bine este scopul acţiunii este unul individual. Acest lucru înseamnă că principele creştin trebuie să acţioneze pentru restaurarea unui

drept individual şi nu în virtutea stabili- rii unui drept de dominaţie politică, prin care să substituie o eventuală autoritate tiranică. Suveranul european are dreptul să comită acte de benevolenţă care nu constituie, ca atare, motive pentru constituirea unei puteri politice în America.

Vedem acum că poziţia lui Vitoria limitează sever prero- gativele prinţului creştin în Lumea Nouă. La sfârşitul cursului despre legile dietei, el anunţă că indiferent de titlul cu care a fost început războiul împotriva „barbarilor", nu este legal ca el să fie împins mai departe decât este legitim să fie purtat un război împotriva creştinilor. În De indiis el formulează rezerve critice cu privire la un alt punct din agen- da coroanei spaniole, chestiunea botezului forţat al indienilor. Aceştia nu sunt deloc nebuni, sunt fiinţe raţionale, ceea ce este evident dacă judecăm după faptul că trăiesc într-o ordine (ordo) civilă, altfel spus, au oraşe bine organizate, că- sătorii, magistraţi şi conducători politici (domini), legi, meş- teşuguri şi comerţ, toate acestea fiind lucruri care reclamă uzul raţiunii 211. Imaginea dominantă relativă la amerindieni nu mai este acum una modelată după omul natural. Pentru Vitoria, indienii sunt acum naţiuni cu o civilizaţie, desi- gur deosebită, însă nu mai puţin veritabilă. Canibalismul american poate fi încadrat acum doar în două categorii di- ferite: fie ca fapt excentric, încarnare a antici vilizaţiei, fie ca element al unei ordini sociale. Din punctul de vedere al or- dinii europene, republicile americanilor sunt stranii şi ofe-

că un număr de motive întemeiate de declarare a

„războiului drept”: protecţia convertiţilor şi misionarilor, apărarea celor inocenţi împotriva tiraniei, sprijinul dat aliaţilor şi prie- tenilor. Aceste motive dezvăluie că între statele Lumii Vechi şi celei Noi începe să fie sesizată nu atât o falie ontologică a păcatului natural, cât spaţiul comunicaţiei şi diferenţeidintre civilizaţii. Într-o scrisoare către Miguel de Arcos, scrisă pe 8 noiembrie 1534, Vitoria declară: „În legătură cu cazul

[campaniei] din Peru, trebuie să îţi spun că, după o viaţă de studii şi după o lungă experienţă, nimic nu mă şochea- ză mai tare decât profitul corupt şi afacerile din Indii. Sim- pla menţionare a lor îmi îngheaţă sângele în vine… Chiar dacă împăratul are un motiv just pentru a-i cuceri, indie- nii nu cunosc şi nici nu pot cunoaşte acest lucru. Ei sunt cu siguranţă inocenţi în acest război." în orizontul lui Vitoria, crimele împotriva naturii sunt estompate de violenţa cu care este scrisă istoria civilizaţiei modeme.

Verdictul protestant

în lumea protestantă şi, într-o anumită măsură, pentru scriitorii francezi animaţi de sentimente antispaniole, jus- tificările ocupaţiei teritoriilor indiene care menţionează cri- mele împotriva naturii comise de indieni sunt cunoscute, însă ele sunt excepţia şi nu regula. Richard Baxter, unul din au- torii importanţi din perioada Războiului Civil şi a Restau- raţiei engleze, arată, în Republica sfinţi (1659), că în cazul în care „una din naţiunile indiene, sărmane şi barbare, precum canibalii, ar refuza să consimtă să primească Evangheliile”

noi avem dreptul să le „forţăm să ne accepte predicatorii”, pe care europenii îi vor fi trimis, desigur, dintr-un fel de „ca- ritate” 212. Există şi scrupule morale: nu trebuie să îi rănim, ci să îi guvernăm şi nu

avem dreptul să îi privăm de pose- siunile lor. Majoritatea autorilor protestanţi nu sunt însă in- teresaţi atât să justifice deposedarea indienilor cât să preia acuzaţiile cele mai violente ale autorilor catolici, pe care le folosesc pentru a delegitima autoritatea spaniolă din Lumea

Nouă şi pentru a ilustra excesele puterilor catolice. Teoria

modernă a dreptului natural, o creaţie aproape exclusiv pro- testantă, cuprinde numeroase consideraţii asupra nedrep- tăţilor spaniole. Problema pe care scriitorii protestanţi trebuie să o rezolve, similară cu a apărătorilor catolici ai unei atitudini moderate faţă de indieni, este aceea a semnifica- ţiei crimelor împotriva naturii. Argumentele lor iniţiale, ca de altfel şi ale criticilor spanioli, provin de fapt din teoriile scolastice. În Scurt discurs despre guvernarea tiranicii (cca

1340), William Ockham arată că greşesc cei care susţin că ne- credincioşii nu pot deţine legitim proprietate şi nu pot în- cheia contracte veritabile, ori nu au „o adevărată conducere

[politică] în lucrurile temporale". Argumentele sale sunt ba- zate pe o lectură a Scripturilor (Abraham, spre exemplu, re- cunoaşte statutul regelui din Sodom, deşi acesta era un necredincios) la care se adaugă interpretări ale scrierilor pa- tristice şi ale decretelor papale. Opinia după care necredin- cioşii nu au autoritate justă şi nu deţin de drept proprietate este un „prejudiciu" pentru oricare muritor, arată Ockham.

Una din consecinţele acestei erori ar fi că copiii păgânilor nu pot moşteni legitim proprietate, iar acest lucru este îm- potriva dreptului natural şi îi prejudiciază

pe aceşti copii

„înaintea botezului”. Din examinarea atributelor oficiului papal, Ockham ajunge la concluzia că papa nu are niciun fel de putere temporală asupra împăratului roman ori asupra principilor necreştini şi supuşilor lor 213.

Plecând de la argumentele scolasticii în legătură cu le- gitimitatea autorităţii păgânilor, Grotius arată, în Mare libe- rum, că idolatria indienilor este compatibilă cu un drept legitim de proprietate; el mai arată că americanii sunt „în- demânatici şi harnici”, nu „feroce şi stupizi”, aşa încât moti- vele invocate pentru cucerirea lor nu sunt decât nişte pretexte lipsite de pietate 214. Treptat, autorii protestanţi evoluează că- tre argumente modeme, seculare. Pufendorf argumentea- ză şi el din perspectiva dreptului natural împotriva cuceririi

Americii. În Dreptul naturii şi al naţiunilor ţinta sa este teo- ria lui Vitoria, despre care el crede că postulează dreptul spa- niolilor de a îi expropria pe indieni. Conform lui Pufendorf,

Vitoria susţine că acest titlu se întemeiază mai întâi pe so-

cietatea şi comerţul pe care oamenii sunt obligaţi să le în- treţină unii cu alţii şi deci spaniolii ar avea dreptul să mear- gă în acele ţări şi să se aşeze acolo, dacă nu fac rău barbarilor.

Însă comunicarea dintre oameni nu îl poate împiedica pe un proprietar să acorde sau nu dreptul ca altul să uzeze de ceea ce îi aparţine, protestează Pufendorf. Străinii nu au un drept nelimitat de a călători şi de a se aşeza unde vor; su- veranul local are dreptul să

examineze în ce număr şi cu ce scopuri vin. Al doilea motiv avansat de Vitoria ar fi că spa- niolii au dreptul să întreţină un comerţ cu indienii, şi nici unii şi nici ceilalţi nu pot fi împiedicaţi legitim de suvera- nul lor. Însă aceasta este o pretinsă libertate a comerţului, căreia i se pot pune limite atunci când binele statului o cere.

Al treilea motiv este că dacă există lucruri ce pot fi pose- date în comun în ţara barbarilor, aceştia nu au dreptul să îi refuze pe spanioli să vină să le posede şi ei. Dacă este per- mis ca alţii să caute în minele de aur, asta trebuie să fie per- mis şi spaniolilor. Însă dacă îi permit vecinului meu să se plimbe în grădina mea şi să ia nişte fructe, nu înseamnă că trebuie să las pe altul să taie arborii şi să mă gonească de acolo 215.

în tomul al doilea al aceleiaşi lucrări, Pufendorf revine la critica dreptului de cucerire. De data aceasta ţinta sa este

Francis Bacon, care arată că un obicei precum acela al ame- ricanilor de a sacrifica oameni divinităţilor lor şi de a-i mânca este un motiv suficient de a declara război acestor popoare, precum unor oameni proscrişi de însăşi Natura. De data aceasta Pufendorf nu mai argumentează cu referire la pro- blema exproprierii, ci cu referire la dreptul de a declara un război just. Ca să decidem această chestiune, scrie el, trebuie să examinăm: 1 Dacă un prinţ creştin poate ataca in- dienii doar pentru că se hrănesc cu came de om, ori dacă se hrănesc cu cei de aceeaşi religie ca ei, ori dacă se hrănesc cu străini. 2. În legătură cu cei din urmă, trebuie să distin- gem dacă aceştia vin în Indii ca inamici sau corsari, ori ca oameni care vor să intre şi să călătorească onest, fără să facă rău nimănui, sau dacă au ajuns acolo aruncaţi de furtună.

Doar în acest caz este permis războiul împotriva acestor po-

poare sălbatice, dacă ele au tratat pe unul din compatrio- ţii [prinţului respectiv] într-o manieră atât de crudă sau de barbară.

în acest punct, Barbeyrac inserează un comentariu. Dacă aceşti antropofagi mănâncă doar carnea oamenilor morţi din cauze naturale sau care au fost ucişi de alţii dintre ei, ori- cât de sălbatică şi de barbară ar fi o asemenea cutumă, ea nu dă niciun drept ca ei să fie atacaţi pe acest motiv. Barbey- rac, din câte se pare, refuză să considere faptul că antropo- fagii încalcă un alt drept natural, acela de sepultură. Însă el admite că dacă ucid ei înşişi creaturi omeneşti, pentru a

Fig. 29. Foaia de titlu a cărţii „Lacrimile indienilor, sau relatarea adevărată a masacrului a peste 20 de milioane de fiinţe inocente”, traducerea engleză din 1656 a lucrării lui Las Casas

le mânca ori dacă îi sacrifică idolilor lor, acesta este un lu- cru atât de crud şi atât de contrar umanităţii, atât de destruc- tiv pentru societatea şi pentru genul uman, încât nu putem decât privi ca just şi lăudabil un război care tinde să abo- lească acest uzaj, chiar şi când acei oameni nu l-ar practica decât între ei şi i-ar cruţa pe străini 216.

171

Heineccius crede şi el că ocupaţia Americii este abuzi- vă. El arată că una din formele legitime ale proprietăţii

este aceea asupra vânatului pe un teritoriu care nu este în proprietatea privată a nimănui. Vânătoarea şi pescuitul sunt aşa- dar „forme de ocupare” pe care „nimeni nu le poate nega”.

Un popor poate să reclame pentru sine un drept exclusiv în privinţa acestor animale asupra cărora îşi extinde „domi- naţia” şi din acel moment devine injust pentru oricine să îşi aroge un drept de vânătoare asupra a ceea ce a fost deja re- zervat de un altul. În alt pasaj el atacă direct problema co- lonizării Americii, însă folosindu-se de un alt gen de argumente. Grotius a greşit, pretinde Heineccius, atunci când a susţinut că crimele împotriva naturii comise de un popor, cum ar fi idolatria şi consumul de came de om, sunt o cau- ză justă de război împotriva acestuia. Nu există „absolut niciun drept de război” în acest caz, susţine autorul nostru, pentru că popoarele sunt unul faţă de altul în starea de natură şi atâta vreme cât un popor nu lezează direct pe altul prin acţiunile sale el nu poate fi pedepsit, pentru că în starea de natură nimeni nu are superior, şi „doar un superior poate pedepsi un delincvent”. De aceea spaniolii nu aveau dreptul să declare război mexicanilor, cum de altfel şi „doctorii spanioli” în drept au recunoscut 217.

La Defoe găsim o discuţie complexă despre dreptul de a declara război antropofagilor. Descoperind urmele unui ospăţ canibal pe insula sa, Robinson nu se poate gândi la nimic altceva decât la cum să-i ucidă pe „aceşti monştri în timpul distracţiilor lor crude” şi să elibereze „victima pe care au adus-o aici pentru a o distruge”. Când locul fantasme- lor inspirate de frică este luat de „gânduri mai reci şi mai calme”, Robinson se întreabă cu ce drept pretinde el să fie

„judecător şi călău \judge and executioner] al acestor oameni pe care îi socoteam criminali şi pe care Cerul a găsit de cu- viinţă ca atâtea secole să rămână

nepedepsiţi”. Folosind o concepţie care apare încă în literatura stoică şi după care pedeapsa omului rău este însăşi răutatea sa, Robinson arată că sunt chiar antropofagii cei care „execută” judecata divi- nă unul asupra altuia. Astfel, el realizează că actele lor nu

îl privesc direct şi aşadar el nu are de ce să se amestece în

„certurile” lor şi să verse sânge la rândul său. Deşi ceea ce îşi fac unul altuia este „animalic şi inuman”, Robinson re- alizează că antropofagii nu i-au făcut lui niciun rău [no in- jury; termenul este mai curând juridic decât moral]. Doar atacat el ar avea dreptul să se apere. Altfel – continuă el ar- gumentul – s-ar comporta precum spaniolii, care au comis acte de „barbarie” în America sub pretextul că aceşti ame- ricani erau barbari, idolatri şi sacrificau oameni. În raport cu spaniolii, indienii nu ar fi fost decât nişte „oameni foar- te inocenţi”, crede englezul, iar eliminarea lor a fost „nimic altceva decât o măcelărire, o cruzime sângeroasă şi nenatu- rală, de nejustificat faţă de Dumnezeu şi faţă de oameni”.

Aceste argumente, la care el adăuga şi posibilitatea ca sălbaticii să se întoarcă în număr mai mare să-l caute şi să se răzbune, îl fac pe Robinson să opteze pentru prudenţă: „Cât despre crimele de care sunt vinovaţi… Ele sunt colective [na- ţional] şi trebuie să le las în seama justiţiei lui Dumnezeu, care este guvernatorul naţiunilor şi care ştie cum să pedep- sească just prin pedepse colective delictele [offences] colec- tive, şi să emită judecăţi publice asupra celor care îl ofensează într-o manieră publică” 218. Limbajul în care este redactată această hotărâre este saturat de concepte ale dreptului na- tural.

Efectul argumentelor jusnaturaliste este destul de com- plex. Dacă scriitorii protestanţi au reuşit să impună ideea că legea naturală nu autorizează abuzurile împotriva indienilor, chiar dacă aceştia ar fi vinovaţi de crime împotriva naturii, ei au rămas astfel fără un fundament teoretic con- sacrat, din perspectiva căruia cucerirea Americii a fost jus- tificată. Ei sunt confruntaţi aşadar cu o dilemă: fie admit că europenii nu au niciun drept asupra indienilor, fie caută alte raţiuni ale dominaţiei asupra acestora. Cea de-a doua opţiune este explorată de numeroşi autori, care încep să re- nunţe la argumentele bazate pe legea naturală în favoarea unora pragmatice sau economice. Charles de Rochefort este unul din numeroşii scriitori care pretind, în secolele

XVII-XVIII, că, spre deosebire de spanioli, francezii şi engle-

zii s-au aşezat în Antile şi în Caraibe legitim, printr-o înţe- legere cu şefii indienilor 219. În epoca coloniilor puritane din

America nevoia „civilizării” ori „pacificării” indienilor ori faptul că aceştia nu cultivă pământul aşa cum s-ar cuveni au fost explicaţiile favorite, care vin să ocupe spaţiul format de restrângerea argumentelor ştiinţei dreptului natural.

Glorificarea primitivilor

Mai târziu, canibalul va deveni, într-o răsturnare curioa- să, din victimă încarnarea unui anume gen de justiţie. Te- ribilă, fără îndoială, dar nu imposibil de recunoscut ca atare. Antropofagia începe acum să fie considerată ca un re- zultat, o reacţie sau o răsplată a brutalităţii europenilor în colonii. Părintele Labat arată,

în Călătorii în insulele Ameri- cii (1722), că antropofagia este oarecum justificată: „este o acţiune cu totul extraordinară din partea acestor popoare;

furia este aceea care îi împinge spre acest exces, pentru că ei nu se pot răzbuna pe deplin pe europeni, pentru injus- tiţia care le-a fost făcută când au fost goniţi de pe pământu- rile lor, decât ucigându-i, atunci când îi prind, cu mai multă cruzime decât este pentru ei firesc ori natural" 220.

Contextul în care este inserată această imagine a cani- balului justiţiar este acela al unui disconfort cu privire la justificările şi efectele colonizării, unde Lumea Veche ia lo- cul Lumii Noi pe tabla istoriei, preluând atributele sale. Ia- tă-l pe Emeric Cruce (Crucerius), un călugăr din Paris şi autorul primului tratat de pace eternă din epoca modernă.

Noul Cineas (1623), ilustrând această posibilitate: „Să ne temem, pentru că ceea ce noi am făcut altora ni se poate întâmpla şi nouă. Noi nu cunoaştem încă toate ţările din zona locui- bilă a pământului. S-ar putea să existe un popor, în Occi- dent ori în Sud, care se pregăteşte să ajungă la noi. Cine le-ar fi putut spune americanilor, acum 150 de ani, că nişte oa- meni cu barbă le vor cuceri în curând ţara? 221” Există o lec- ţie istorică pe care Europa diviziunilor şi războaielor religioase trebuie să o extragă din situaţia Lumii Noi. Cucerirea Ame- ricii nu s-ar fi întâmplat niciodată, arată Cruce, dacă state-

le de acolo ar fi fost paşnice. Însă stăpânii lor „nu puteau trăi liniştiţi dacă nu mâncau trupurile vecinilor lor”. Canibalis- mul este aici o figură de stil pentru

expansionismul terito- rial. Acesta este un fel de păcat contra naturii corpului politic, în logica acestui tratat, care nu poate fi eliminatdecât printr-o măsură radicală, nouă şi artificială, un gen de contract între state: „Nimic nu poate salva un imperiu decât o pace eternă, al cărei mijloc principal [de acţiune] să fie limitarea monarhiilor, astfel incit fiecare prinţ să rămână în limitele teritoriilor pe care le posedă în prezent.”

Fig. 30. Theodor de Bry.

Indieni turnând aur topit pe gâtul unui spaniol

Poincy arată, despre caraibii care au fost numiţi canibali sau antropofagi, că trăiesc o viaţă simplă, fără ambiţie. Dintre toate popoarele, ei ţin cel mai mult unii la alţii. Lucru extraordinar pentru nişte sălbatici, ei iubesc curăţenia. Nu călătoresc şi nu sunt curioşi să ştie nimic despre ţările îndepărtate. Sunt însă curioşi cu tot ce le cade în mână. Sunt mo- deraţi în mâncare. Au patima băuturii, ceea ce pentru europeanul secolului al XVII-lea probabil că nu era un vi- ciu capital. Îi primesc foarte bine pe străini.

Ce ar mai fi de adăugat la această listă de virtuţi? Cani- balismul, desigur. Poincy nu neagă că indienii caraibi sunt canibali, însă crede că acesta e un eveniment rar, dictat de un exces al răzbunării. Altminteri, caraibii nu mănâncă ori- ce fel de came, iar unii sunt chiar vegetarieni. Există alte nea- muri care sunt mult mai crude, în Asia şi Africa, unii mai brutali decât tigrii. Îşi leagă prizonierul de un stâlp şi îl des- pică în bucăţi, hrănindu-se, inclusiv femei şi copii, cu

car- nea lui crudă. Femeile îşi freacă sânii cu „sângele pacientului”, astfel încât copiii să-l sugă o dată cu laptele. Cât despre ca- raibi, ei nu sunt prezentaţi ca nişte păcătoşi contra naturii.

Dimpotrivă, canibalii sunt cei care prind glas în relatarea lui

Poincy. Ei le reproşează europenilor injustiţia lor, pentru că i-au gonit din propria ţară 222. Istoria aventurierilor flibustieri arată că dacă indienii erau vinovaţi că sacrificau şi mâncau oameni, spaniolii au fost la fel de vinovaţi că i-au „masa- crat pe aceşti nenorociţi”; este adevărat că ei au eliminat acest „obicei detestabil”, însă au făcut-o în numele propriilor interese 223.

Gradual, victimizarea sălbaticilor face loc glorificării omului primitiv. La originea acestui curent de gândire este

Montaigne, care arată, în eseul Despre canibali, că aceştia poartă războaie „nobile şi generoase”, animate de „gelozia vir- tuţii”. El compară excesele civilizaţiei occidentale şi modul de viaţă al canibalilor, găsind că primele sunt cel puţin la fel de grave. Noi avem obiceiul să condamnăm drept sălbatic ceea ce pentru noi este străin şi de neînţeles, însă e pro- babil că mai curând oamenii corupţi de „artificii şi deturnaţi de la ordinea comună” ar trebui numiţi ca atare. Naţiunile antropofage, crede el, trăiesc sub imperiul legii natura- le. Ceea ce vedem la ele întrece orice a imaginat filosofia şi tot ceea ce poeţii au spus despre epoca de aur. Nu au vicii, nu se ceartă pe avere, nu sunt bolnavi, se bucură de abun- denţa de peşte şi de came, pe care le mănâncă gătite sim- plu, şi dansează toată ziua. Sunt poligami, însă femeile lor nu sunt geloase una pe alta. Montaigne admite că sălbaticii americani îşi ucid în chinuri cumplite prizonierii, pe care apoi îi mănâncă. Aceasta însă nu înseamnă că trebuie să ne

judecăm superiori lor: „Eu cred că este mai barbar să mănânci un om de viu decât să îl mănânci mort… să îl dai de mâncare câinilor şi porcilor… sub pretext de pietate şi religie.”

Rochefort reproduce ceea ce pretinde că sunt discursuri ale sălbaticilor, care le reproşează europenilor uzurparea drepturilor, după care se lansează în elogiul primitivilor. Sălbaticii şi sălbaticele din Caraibe sunt frumoşi, crede el 224. Du

Tertre susţine că indienii caraibi nu sunt sălbatici decât cu numele. Ei sunt „cei mai mulţumiţi, cei mai fericiţi, cei mai puţin vicioşi, cei mai sociabili, cei mai sinceri şi cei mai pu- ţin agitaţi dintre toate naţiunile de pe pământ. Ei sunt aşa cum i-a făcut natura… sunt toţi egali” 225. Rousseau, cititor atent al lui Montaigne, susţine că sălbaticii din Caraibe sunt mai fericiţi decât europenii 226.

Cartea abatelui Raynal este cea mai importantă dintre lucrările care în secolul al XVIII-lea denunţă excesele ocu- paţiei coloniale. Ea a avut un succes notabil, fiind conside- rată o lucrare subversivă şi interzisă în Franţa după prima sa ediţie, în 1775. Raynal denunţă ocupaţia şi abuzurile per- petuate sub pretexte religioase şi care au dus la răspândirea superstiţiilor. După exemplul incaşilor, iezuiţii au înteme- iat o guvernare teocratică, însă cu un avantaj datorat reli- giei creştine: confesiunea. În loc de a diminua crimele,

„mărturisirea le agravează”. În loc să eludeze pedeapsa, vi- novatul vine să o ceară în genunchi. Cu cât e mai severă şi mai publică, cu atât ea restabileşte

calmul conştiinţei. Astfel, pedeapsa, care în orice altă parte îi înspăimântă pe vi- novaţi, aici îi consolează.

Pentru a submina pretenţia de legitimitate a ocupaţiei şi a conversiunilor forţate, Raynal se vede nevoit să justi- fice, cel puţin până la un punct, unele obiceiuri discutabile din America. Este adevărat, admite el, că femeile indiene recurg la pruncucid, însă ele au un motiv întemeiat să uci- dă selectiv fetele la naştere, pentru a le scăpa de tirania bărbaţilor indieni. Acelaşi argument este prezent la Kames, în

Schite despre istoria omului, unde o femeie indiană ţine un discurs filosofic care justifică pruncucidul selectiv.

CUCERIREA SĂLBATICILOR

177

Fig. 31. Theodor de Bry.

Cum îşi fac provizii indienii americani

Problema principală este însă antropofagia. Obiceiurile crude ale antropofagilor sunt considerate de Raynal ca un rezervor de virtute ce a contribuit la apărarea libertăţii na- turale a indienilor. În Brazilia, capetele inamicilor masacraţi în luptă ori sacrificaţi erau conservate cu atenţie, fiindarăta te ca monumente ale valorii şi victoriei. Eroii acestor naţiuni feroce îşi purtau isprăvile gravate pe membrele proprii prin incizii care îi onorau. Cu cât erau mai desfiguraţi, cu atât gloria lor era mai mare. Aceste moravuri nu i-au pre- dispus pe brazilieni să primească cu răbdare lanţurile care le erau destinate, însă ce puteau ei face contra armelor şi disciplinei din Europa? 227

FILOSOFUL CRUD

Prăbuşirea completă a argumentelor tradiţionale cu pri- vire la dreptul europenilor de a-i expropria şi converti pe sălbatici este urmată de o mişcare de constituire a unor noi ideologii de eliberare a sclavilor şi coloniilor. Acesta este un proces în care glorificarea sălbaticului joacă un rol impor- tant. Din perspectiva teoriilor dreptului natural semnifica- ţia acestui discurs nu este simplu de definit. Pe de o parte, sălbaticul bun şi încarnarea sa extremă, canibalul just, aduc în atenţia savantă ceea ce pare să fie omul naturii. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, o dată cu lansarea cultului naturii ce va culmina în romantism, bunul sălbatic va fi catapultat la rangul de erou al unei culturi a sensibilităţii necontaminate de corupţia modernilor. Pentru a ajunge însă acolo, o percepţie profundă a dreptului natural a trebuit aban- donată. În scrierile admiratorilor săi, sălbaticul just răsare din starea de natură spălat de orice păcate. Însă scolasticii ştiau că în această stare păcatul împotriva legii naturale este posibil şi vizibil. Canibalul bun anunţă aşadar o natură care la un nivel profund este împăcată cu sine din punct de ve- dere moral, pentru că părţile sale nu vor mai putea fi vino- vate unele faţă de altele. Semn al unei viitoare păci naturale, bunul sălbatic va deveni agentul idealiştilor şi radicalilor

Luminilor într-un proiect universal de reformă morală.

DILEMELE IDENTITĂŢII

Tratatele de resurecţie

Filosoful cinic care era în mulţimea de curioşi ce asista, în jurul anului 180, la procesul unui creştin, l-a

apostrofat pe acesta: „Apollonius, să îţi fie ruşine pentru că, cu tot dis- cursul tău subtil, te-ai îndepărtat de subiect.” 228 Ceea ce acu- zatul încercase, fără prea mult succes, se pare, era să îşi convingă audienţa că ideea creştină a morţii martirului şi moartea lui Socratesânt asemănătoare. Disputa celor doi ri- dică o problemă cu privire la natura doctrinelor martirilor timpurii şi cu privire la persecuţiile la care au fost supuşi.

Chestiunea martiriului în biserica timpurie a fost analiza- tă din perspectiva implicaţiilor teologice, legale şi istorice.

Dar dialogul dintre Apollonius şi filosoful cinic ne sugerea- ză că diferenţele între martiri şi adversarii lor erau şi de na- tură metafizică. În aceeaşi perioadă în care Apollonius se înfrunta cu filosoful cinic, un alt viitor martir, Prionius, dis- puta cu un amator de filosofie: „în acest moment, cineva din public, numit Rufinus, unul din aceia care avea o repu- taţie pentru excelenţă în retorică, îi spuse: «încetează Prio- nius, nu fi prost!» Şi Prionius îi răspunse: «Aceasta e retorica ta? Asta e literatura ta? Nici Socrate nu a suferit aşa din par- tea atenienilor… Au fost Socrate şi Aristides şi Anaxarchus şi toţi ceilalţi [filosofi] nişte proşti, în opinia ta, pentru că au cultivat filosof ia, dreptatea şi curajul?»… Iar Rufinus când a auzit asta n-a mai avut ce face şi a tăcut din gură.” în Fap- tele lui Phileas (306) prefectul roman exprimă dubii în ce pri- veşte putinţele filosofice ale lui Isus: „Poate vrei să spui că

[Cristos] a fost superior chiar şi lui Platon." Phileas: „Nu numai lui Platon. El a fost mai profund decât oricare om. A

convins chiar şi pe filosofi… Grija mea este pentru sufle-

tul meu. Creştinii nu sunt sigurii care îşi poartă de grijă sufletului; chiar şi păgânii fac asta. Ia-l pe Socrate, de exemplu.

Atunci când a fost condus către moarte, chiar şi de faţă cu soţia şi copiii săi, el nu a dat înapoi, ci a mers cu bucurie".

Moartea aceasta nu era însă una obişnuită. Nu e vorba aici doar de faptul că procedurile punitive ale romanilor in- cludeau atrocităţi precum vivicombustia ori aruncarea la fia- re. În cazul martirilor creştini, autorităţile par să fi fost în special interesate de aplicarea unei pedepse excepţionale da- torită, pe de o parte, acuzaţiilor de necromanţie şi caniba- lism, şi pe de alta, datorită doctrinei creştine a resurecţiei.

De ce anume doctrina resurecţiei corpului a produs o ase- menea ostilitate nu este clar. Ea a asigurat însă un gen de complicitate stranie între cele două grupuri. Autorităţile iau uneori precauţii deosebite pentru a distruge complet, din- colo de orice posibilitate de recuperare a fragmentelor, corpul martirului, în vreme ce pentru acesta, arena apare ca un loc al unei digestii diabolice, în care corpurile omeneşti sunt mestecate între fălcile lui Anticrist, pentru a fi înviate din fragmente la iminenta Judecată de Apoi. Bucuros că împă- ratul Traian l-a condamnat să fie devorat de fiare, Ignatius din Antiohia arată că astfel el va dispărea mai repede de pe faţa pământului, pentru a ajunge la Dumnezeu 229.

în secolele II— III existau grupuri de creştini care profe- sau o doctrină apocaliptică ce avea în centrul ei ideea resu- recţiei corpurilor. Această idee apare încă în Biblie, însă în perioada bisericii primitive ea este pusă la

încercare de prac- ticile persecutorilor. Cum poate fi concepută reuniunea particulelor unui corp pulverizat încetează acum să mai fie o problemă pur speculativă.

Prima reacţie a grupurilor de creştini pare să fi fost co- lectarea atentă a tuturor rămăşiţelor trupurilor martiriza- te. În primele texte martiriologice precum Martiriul sfântului

Policarp ori Martiriul sfinţilor Carpus, Papylus şi Agathonice, care descriu evenimente petrecute pe la jumătatea secolului al II-lea, creştinii strâng resturile, în aparenţă fără să întâmpine vreo dificultate din partea autorităţilor. Rămăşiţele

lui Policarp sunt considerate relicve: „pentru noi erau mai preţioase ca pietrele scumpe şi mai fine ca aurul”.

Lucrurile se complică atunci când romanii recurg la pe- depse care presupun pulverizarea corpului, precum la

Lyon, în 177. Uneori este chiar entuziasmul excesiv al creş- tinilor pentru relicve cel care ridică probleme. Martiriul epis- copului Fructuosus şi al diaconilor săi, Auguries şi Eulogius (259)

arată că creştinii strâng cenuşa martirilor în timpul nopţii;

câteva fragmente se pare că nu au fost returnate, aşa încât unul din martiri este nevoit să apară după moarte tovarăşilor săi şi să-i îndemne pe aceia care au luat din dragoste pentru el unele bucăţi, să le înapoieze fără întârziere.

Existau aşadar toate motivele pentru ca dificultăţile re- surecţiei să fie privite cu o atenţie specială în cercurile bi- sericii primitive. De aceea, doctrina

resurecţiei este prezentată în actele martirilor într-o manieră ce include obiecţiile opo- nenţilor săi. Aceasta nu este una pur teologică, ci şi filozo- fică. Aceste argumente sunt rapid sistematizate într-o serie de tratate dedicate anume temei resurecţiei. Primul este tra- tatul atribuit lui Athenagoras Despre învierea morţilor, scris probabil în 180. Tema lor este aceea a „învierii cărnii", nu pur şi simplu aceea a învierii „corpului". Dacă, în ce priveş- te perpetuarea sufletului, existau premisele unui acord în- tre primii apologeţi creştini şi criticii lor, în ce priveşte tema resurecţiei materiei perisabile a omului, disensiunile par să fi fost acute. În secolul al IV-lea, Augustin include în cartea a XXII-a a lucrării sale Cetatea lui Dumnezeu un „răspuns la calomniile cu care necredincioşii tratează credinţa creştină în resurecţie". Disertaţii despre dificultăţile resu- recţiei sunt apoi prezente şi la teologii medievali, spre exemplu în Suplimentul (întrebarea 80, articolul 4) la Sum- ma theologiae a lui Toma d'Aquino.

Textele timpurii nu ne permit să afirmăm cu precizie care era identitatea criticilor teoriei resurecţiei şi cărui public anume erau ele destinate. E posibil ca primele tratate despre resurecţie să fi servit în polemica împotriva docetismului, care trata trupul lui Cristos ca pe ceva metaforic, şi a gnos- ticismului, care pleda pentru lepădarea de corp 230. Ele au

însă mai curând aerul că enumeră cu scrupulozitate dificul- tăţile logice ale ideii învierii, mai întâi pentru a risipi orice îndoială formulabilă de chiar autorul lor. Nu e de necon- ceput, deci, ca acestea să fie nişte exerciţii prin care se răs- pundea la obiecţiile unui adversar

imaginar, doar pentru a construi un caz inatacabil. Dar este mai probabil că unele dintre primele argumente împotriva resurecţiei să fi fost într-adevăr formulate în discuţiile dintre filosofii păgâni şi creş- tinii secolelor II – III. Pentru cei dintâi, subiectul nu pare să fi fost de o importanţă decisivă, pentru că nu deţinem lu- crări echivalente, în care tema resurecţiei să fie tratată sis- tematic. Este adevărat că unele din operele primilor critici ai creştinismului au dispărut complet ori au fost transmi- se extrem de fragmentar, în parte datorită distrugerii acestor cărţi în primele secole când creştinismul a triumfat ca religie oficială. Tot ce ştim sigur este că există o asimetrie, destul de dificil de explicat, între discursul patristic despre resurecţie şi cel al presupuşilor critici ai acestei idei. Athe- nagoras atribuie obiecţiile resurecţiei „anumitor persoane, care de altfel îşi arogă spirit şi înţelepciune”. Nu este lim- pede că el s-ar referi la un grup organizat de filosofi, pentru că arată că aceste argumente, „atât de simple şi de comune, le apar înţelepţilor noştri foarte puternice şi fără replică”.

Iustin Martirul discută obiecţiile aduse dogmei resurecţiei pentru a conchide că ea este compatibilă cu „opiniile filo- zofilor”.

Oricine vor fi fost aceşti critici, autorii tratatelor despre resurecţia cărnii enumeră cu rigoare obiecţiile aduse dog- mei învierii. Implicaţiile antropofagiei ridică pentru ei cele mai serioase îndoieli cu privire la înviere. Pentru a demon- stra posibilitatea resurecţiei, autorii acestor tratate sunt obli- gaţi să mobilizeze împotriva canibalului un arsenal întreg de concepte teologice şi filosofice. O autoritate precum Augustin ne asigură de statutul antropofagiei în această dez- batere: „… cea mai dificilă chestiune cu care aceştia [cei care resping ideea învierii trupului] ne confruntă este aceasta:

când corpul cuiva a fost mâncat de un alt om, care

comite un act de canibalism sub impulsul foamei, cu ce corp va re-

veni [la viaţă primul dintre aceştia]? Pentru că [hrana] s-a convertit în carnea omului care s-a hrănit cu o asemenea mâncare şi a suplinit pierderea de greutate cauzată de foa- mete. Va fi oare aceasta retumată primului, de unde a pro- venit, ori celui a cărui came a devenit?" 231

Prima linie de apărare este recursul la puterea absolută a lui Dumnezeu. În logica obiecţiilor la teoria resurecţiei, carnea corpului de înviat dispare în această gaură neagră care este trupul canibal, şi numai o putere infinită poate sal- va dogma învierii de a fi dizolvată de sucurile gastrice ale antropofagului.

într-un anumit sens, intervenţia fiinţei omnipotente era programată. Una din obiecţiile la adresa resurecţiei privea oricum improbabilitatea sintezei particulelor corpului. Mor- ţii se schimbă în cenuşă, în fragmente de os şi de ţărână, care la rândul lor sunt risipite în lume, fără o ordine anume şi fără ca noi să cunoaştem unde se găsesc. A reuni aceste fragmen- te infime şi nenumărate, toţi aceşti atomi în care a fost pul- verizat un corp, este o întreprindere extrem de dificilă. Nu imposibilă însă. Apologeţii creştini avansează rapid un ar- gument care pune în evidenţă două atribute divine, omni- scienţa şi omnipotenţa. Posesor al unei cunoaşteri absolute.

Dumnezeu cunoaşte cu precizie poziţia fiecărei particule a fiecărui corp, iar ca posesor al unei puteri infinite, el este capabil să le aducă împreună, oriunde s-

ar găsi acestea, pentru Judecata de Apoi. Athenagoras, de exemplu, arată că

Dumnezeu are şi puterea, şi ştiinţa să comande corpurilor să revină la viaţă; această asamblare, arată el, nu se face la întâmplare, pentru că niciuna din rămăşiţele noastre, ori- cât de mică, nu a scăpat atenţiei divine 232. În capitolul De- spre cei abandonaţi şi devoraţi de fiare din Dialog între un creştin şi un filosof păgân, această ştiinţă a lui Dumnezeu este pusă în evidenţă grafic: chiar dacă corpurile omeneşti au fost de- vorate şi s-au amestecat cu apa ori cu pământul, ele conser- vă preţioasa materie a corpurilor, care va fi apoi căutată şi reperată de Dumnezeu ca şi cum ar fi marcată cu o „culoa- re specială". Pentru Tatian, întreaga materie a corpurilor este mereu vizibilă pentru Dumnezeu, chiar şi în stomacul fiarelor 233.

FILOSOFUL CRUD

Creatura care pune în pericol acest exerciţiu al bunătă- ţii, ştiinţei şi puterii divine este antropofagul. El este singurul a cărui intervenţie îi alarmează pe autorii tratatelor despre învierea cărnii şi singurul care desemnează nişte li- mite ale nelimitatului divin. Agresiunea acestui personaj conceptual este una cu semnificaţie ontologică. Dincolo de sfidarea legii naturale, antropofagul pune sub semnul întrebării planul divin al mântuirii, recuperarea universală a corpurilor.

În ordinea expunerii din tratatele de resurecţie, primul semn prevestitor al dificultăţii este animalul mâncător de car- ne de om. Acesta este în primul rând peştele, probabil pentru că romanii mâncau peşte din Tibru, unde erau aruncate trupurile celor ucişi în jocuri.

În altă ipoteză, animalul este fiara din arenă, deşi osândiţii nu erau de regulă mâncaţi în faţa publicului, iar cazurile de animale dresate să mănânce oameni sunt rare şi neobişnuite. Carnea animalelor ucise în jocuri era însă vândută sau dăruită poporului, însă aceasta nu includea, evident, carnea majorităţii carnivorelor 234.

Dincolo de aceste detalii, în arenă sau în natură, animalul este prăpastia în care corpul omenesc este pulverizat. „Zdro- bit şi mărunţit între dinţii lor cruzi” (Athenagoras), trupul celui mort se topeşte în intimitatea unui corp străin, acela al carnivorului. Variaţii ale dificultăţii: un singur corp omenesc ar fi împărţit de mai multe animale. Acestea, la rândul lor, pot să se mănânce unele pe altele. O chimie a hazardului absolut, imposibil de desluşit la scară omenească. Resti- tuirea atomilor de materie către posesorul lor de drept este posibilă doar ca urmare a „puterii infinite a lui Dumnezeu, ghidată de o bunătate fără margini, care va şti să distingă şi să extragă din corpul animalelor carnivore ceea ce a apar- ţinut acestui nefericit., chiar dacă [acest corp] ar fi trecut prin mai multe fiare feroce, în acelaşi timp sau succesiv” 235.

A doua încarnare a dificultăţii este aceea a canibalului involuntar. Uneori avem de-a face cu o antropofagie în lanţ:

un om mănâncă un animal care a mâncat un om etc. — o spe- cie de canibalism prin contaminare. Însă ea este şi mai pri- mejdioasă în economia resurecţiei. Maiântâi, prin ubicuitatea

sa. Închipuiţi-vă, arată oponenţii despre care ne informea- ză Athenagoras, câţi oameni pier în naufragii.

Trupul lor ser- veşte la îngrăşarea peştilor din mare. Câţi oameni sunt ucişi în război sau în vreo „nenorocire publică”, şi cadavrele lor rămân neîngropate, pradă animalelor înfometate. În acest caz, când aceste „resturi triste” au dispărut în trupul ani- malelor de specii diferite, cine mai poate face separarea acestui aliaj? Lucru cu atât mai complicat cu cât unele din aceste animale sunt „bune de mâncat”, la rândul lor. „Bucăţi sucu- lente” din acestea ajung pe masa oamenilor şi de acolo în stomacul acestora, hrănindu-i şi împrumutându-le substan- ţa lor. Aşa se face că un om ar ajunge să se hrănească cu bucăţi dintr-un semen al lui, fragmente care vor fi trecut prin trupurile animale doar ca printr-un „depozit”.

A treia încarnare este aceea a canibalului propriu-zis. Per- sonaj extrem, simpla lui invocare pare să ridice tonul discuţiei. Athenagoras: „în acest moment ni se arată, între lamentaţii, acei părinţi care, în ghearele unei foamete cru- de sau în accesele nebuniei sau furiei, şi-au devorat propriul fruct şi alţii, încă şi mai nenorociţi, a cărorrăutate neagră a duşmanilor lor i-a făcut să mănânce carnea copiilor lor, pre- zentată drept mâncare şi pregătită cu o grijă care face de ru- şine omenirea.” Toma d’Aquino prezintă două cazuri încă şi mai dificile. Primul este acela al unui copil al unor canibali integrali, care s-ar fi hrănit doar cu came de om. Cum lichidul seminal este, după teoria lui Aristotel, rezultat al surplusului de hrană, atunci rezultă că acest copil ar fi plăs- muit dintr-o carne care nu îi va putea aparţine la resurec- ţie. Cel de-al doilea este acela al unui canibal care se hrăneşte numai cu embrioni umani ajunşi în stadiul în care au pri- mit un suflet raţional. Aceştia trebuie să cuprindă substanţa esenţială a individului. Dar o dată consumaţi, ei se trans- formă în sperma tatălui, care zămislind un copil va da via- ţă unei creaturi ce va prelua substanţa esenţială a altor fiinţe.

Macarius descoperă un canibal mai precoce: după el, fătul îşi mănâncă mama în uter.

Care este dificultatea pe care antropofagia o introduce în schema învierii? Athenagoras: „După această etalare [a

ocaziilor canibalismului] criticii cred că au dreptate să tra- gă concluzia că învierea nu poate avea loc, pentru că nu este posibil ca doi oameni să învie în acelaşi timp, având aceeaşi came, şi nici nu e posibil ca un acelaşi mădular să se afle sub doi stăpâni diferiţi. Cum ar putea două corpuri, care suc- cesiv au fost în posesia aceleiaşi substanţe, să apară în in- tegralitatea lor, fără ca să le lipsească o bună parte din ele însele? La urma-urmei, fie părţile în litigiu se vor întoarce la primii lor posesori, lăsând însă un vid în cei de pe urmă, fie ele se vor fixa în aceştia [din urmă], lăsând în acest caz o pierdere ireparabilă în cei dintâi."

Găurile pe care antropofagia le sfredeleşte în corpurile speculative ale morţilor marchează o limită vizibilă a puterii divine. Dificultatea dezvăluită de prezenţa canibalului este aşadar una logică şi metafizică: simultaneitatea corpurilor presupusă de dogma învierii este contrazisă de pasajul substanţei presupus de antropofagie. Este aici o di- ficultate extremă, în care proprietatea asupra materiei este disputată de două corpuri cu jurisdicţie certă şi exclusivă.

Primul răspuns este negarea posibilităţii canibalismului ori cel puţin minimalizarea incidenţei

sale. O tactică a eco- nomiei: dacă antropofagia nu este cu putinţă, sau e aproape de negăsit, atunci nu este nevoie ca dificultăţile resurecţiei pe care le presupune să mai capete un răspuns. Providen- ţa, crede Athenagoras, a pregătit şi a desemnat fiecărui ani- mal o hrană potrivită speciei sale. Antropofagii, susţine el, nu se îngraşă, ci dimpotrivă, pierd greutate şi până la urmă mor. Pentru Tertullian, balena care l-a înghiţit pe Iona ar fi putut, în trei zile cât profetul a stat în pântecele sale, să îi di- gere carnea, „la fel de eficient ca un mormânt", însă nu a făcut-o 236. În viziunea teologilor, intenţia Providenţei nu este ca fiecare să mănânce orice apucă, de orice natură ar fi, pentru că nu orice poate servi nutriţiei. O lipsă de apetit uni- versală pentru carnea de om este aşadar o caracteristică a ordinii providenţiale.

Mai apoi, un fel de selectivitate intimă a corpului este cea care marginalizează antropofagia. Constatabilă la sca- că macroscopică, ea este declarată imposibilă la scară mi-

croscopică. Particulele de came omenească trec prin corpu- rile antropofagilor fără să fie asimilate. Tratatele de resurec- ţie a cărnii speculează asupra unei anatomii providenţiale.

Resortul prim al acesteia pare să fie, în viziunea lui Athe- nagoras, un fel de repulsie naturală pe care o avem pentru o hrană nefirească: „... este suficient să fi examinat puţin na- tura şi calităţile alimentelor şi ale celor care le mănâncă, pentru a observa că tot ceea ce înghiţim cu forţa sau contra naturii nu devine de obicei profitabil pentru cel care a fost pus în această situaţie. Dimpotrivă, imediat ce aceste căr- nuri, pentru care există o atât de mare antipatie, intră în spa- ţiul din

ventricul, natura revoltată le elimină imediat”.

Greaţa, aşadar, ca virtute escatologică.

O dată îngurgitate, particulele omeneşti sunt urmărite de teologi pe un traseu al unei circulaţii separate. Aici se gă- seşte argumentul cel mai puternic din tratatele de resurec- ţie împotriva canibalismului. Prin discriminarea între o parte expandabilă şi una esenţială a corpului, autorii patris- tici încearcă să îl scutească pe Dumnezeu de faptul de a fi confruntat cu consecinţele operei antropofagului.

Să presupunem, scrie Athenagoras, că alimentele inter- zise de constituţia fiecăruia sunt totuşi digerate şi asimilate.

Aceasta nu este o dificultate pentru teoria resurecţiei, pentru că ceea ce vrem noi să spunem când afirmăm că trupul va învia este că acesta îşi va recăpăta oasele şi organele,

„părţile esenţiale”, şi nu materiile lichide şi uscate care se găsesc în corp şi unde se găsesc particulele care sunt asimi- late de canibal. Un dublu argument, aşadar: pe de o parte, asimilare selectivă în corpul canibalului, a particulelor ne- esenţiale. Pe de alta, o incoruptibilitate postulată pentru une- le porţiuni de materie din corp. Toma susţine o doctrină similară, pe care o derivă din Aristotel. Carnea consumată de antropofag nu aparţine prin natura sa corpului în care dispare. În general, prin corpuri circulă un flux de materie care nu le defineşte. Într-un oraş, locuitorii săi vin şi se duc, însă „republica” rămâne aceeaşi; tot aşa într-un om, mate- ria circulă fără ca natura sa de individ să fie afectată.

Nu numai principiile fiziologiei sunt cele care impun se- pararea şi decantarea cărnurilor interzise. Ceea ce ţine de- oparte trupul omului de contaminarea antropofagică este şi un imperativ moral. Acesta e un argument care face apel la necesitatea coerenţei, a ordinii morale în universul omului. Dacă am accepta că natura nu se opune ca noi să con- sumăm came de om, arată Athenagoras, atunci ar fi licit să ne sfâşiem, să ne mâncăm unii pe alţii şi să facem „atâtea alte lucruri, pe care natura le-ar permite. Ce inconvenient ar fi ca în acest sistem să devenim nu doar antropofagi… ci să ne delectăm cu carnea celor mai apropiate rude şi să con- siderăm drept cele mai gustoase bucăţi pe acelea pe care le-am smulge din cadavrele celor mai buni prieteni ori ale celor care ne vor binele în cea mai mare măsură?” 237 Cani- balismul presupune aşadar un supliment – la rândul său inacceptabil –, care este acela al cruzimii. Iar acesta nu este pur şi simplu imoral, el este unul care face societatea uma- nă imposibilă, pentru că se opune direct, în formularea lui

Athenagoras, principiului „afecţiunii” (philia) care în analiza stoică şi peripatetică ţine împreună corpul social.

Condiţia metafizică a separaţiei operate de Dumnezeu este indestructibilitatea materiei pe traseul alimentar al ca- nibalului. Numai o dată acceptat un principiu al conservă- rii materiei poate fi concepută analiza divină. În Enchiridion,

Augustin arată că materialul corpului nu piere niciodată, chiar dacă devine hrană pentru oameni sau animale. În tra- tatul său despre resurecţia morţilor, Tertullian observă că multe cadavre se conservă în stare bună chiar după sute de ani, iar oasele giganţilor (fosilele) sunt o dovadă că unele părţi de materie nu se descompun.

în cele din urmă însă, o porţiune de materie trebuie con- cesionată canibalului de autorii tratatelor de resurecţie.

Confruntat cu rezilienţa ultragiului antropofag. Dumnezeu trebuie să se resemneze să comande unei porţiuni de ma- terie, abandonând restul canibalului. Opoziţia este aici aceea între materie şi mişcare. Dumnezeu domneşte peste un uni- vers în esenţă parmenidean, în vreme ce canibalul este prin- ţul unui domeniu heraclitean, al dinamicii. Este o întreagă

circulaţie a fluidelor şi a vaporilor aceea peste care el îşi în- tinde autoritatea. Delimitarea acestui volum epuizabil şi ne- controlabil este unul din scopurile tratatelor de înviere a cărnii. Athenagoras crede că nimic din toate aceste materii

— Bilă, aer şi altele asemenea – nu rezidă permanent în corp în timpul vieţii. „De aici rezultă că corpul poate învia fără aceste materii, care în noua sa stare îi vor fi perfect inu- tile şi nu îi vor servi în niciun fel la viaţa fericită de care ne vom bucura atunci.” 238

Fig. 32. Învierea morţilor, ilustraţie dintr-un manuscris medieval al lucrării lui Augustin, „Civitas Dei”

Soluţia lui Augustin, din Cetatea lui Dumnezeu, răspun- de direct dificultăţii acestei „probleme care pare să fie cea mai dificilă dintre toate, anume cui va fi înapoiat un corp, la înviere, care a devenit parte a corpului unui alt om viu?”

Dintre tipurile posibile de canibalism, Augustin alege să menţioneze numai pe acela impus de foamete. Carnea

care a fost asimilată de canibal trebuie să fie considerată

drept „împrumutată”. Se întâmplă aici exact ca în cazul banilor împrumutaţi, care trebuie înapoiaţi posesorului. Desigur, aceasta lasă o lipsă în corpul antropofagului. Augustin răspunde acestei obiecţii printr-un principiu al conservării materiei. Desigur că foametea a făcut ca antropofagul să slă- bească, înainte să consume carne de om. Trupul său s-a di- minuat prin epuizare, însă toată această carne care s-a topit în aer poate fi adusă înapoi de puterea infinită a lui Dum- nezeu. O opinie similară apare la Toma. Camea înghiţită de canibal aparţine de drept victimei sale. Astfel, va apărea o lipsă în trupul canibalului la resurecţie, care însă va fi su- plinită de Dumnezeu prin puterea sa infinită. Cât despre ca- zul copiilor canibalilor absoluţi, aceştia vor primi o parte din fiinţa lor de la alţii, pentru că o parte din sămânţa tatălui ar putea să provină din substanţa esenţială a altor oa- meni, dar Dumnezeu va suplini deficienţele victimei.

Discuţia despre canibal, în tratatele de resurecţie, nu este doar una despre corp. Dificultăţile teoriei învierii sunt nu doar dificultăţi ale degajării particulelor corpului din tra- seul lor labirintic presupus de antropofagie. Canibalul, acest personaj conceptual, este mai primejdios decât toţi criticii creştinismului pentru că el îşi reclamă o putere ex- traordinară asupra circulaţiei unor atomi asupra cărora Dum- nezeu va trebui să intervină cu o putere infinită pentru a-i recupera. Până în acel moment, antropofagul este stăpân peste o lume la care omul, pentru că are un trup

material, este obligat să participe. Dacă Dumnezeu va restitui în cele din urmă poziţia firească a particulelor şi corpurilor, aceasta este o concluzie pe care teoria resurecţiei va trebui să o dove- dească împotriva canibalului şi de care depinde o dogmă fundamentală a sistemului creştin. Ceea ce este aici în joc este însăşi posibilitatea mântuirii, iar mântuirea este, în epo- ca patristică, una generală, a cărnii şi a sufletului. Fără trup, este ameninţată chiar mântuirea sufletului. Disertaţia despre canibal este impulsionată aşadar de grija pentru suflet. Un trup muritor, pulverizat pentru eternitate în ţărână sau în măruntaiele canibalului, nu mai oferă o ţintă corporală pentru Judecata de Apoi. Athenagoras explică această situaţie:

„Dacă Dumnezeu nu recompensează decât sufletul pentru tot ceea ce omul a făcut bun, atunci este evident că el este nedrept faţă de corp, pentru că nu e just ca după ce [tru- pul] a avut parte de toate oboselile pe care virtutea le-a re- clamat de la el, şi după ce a fost în serviciul sufletului şi al lui Dumnezeu, el să nu aibă parte de gloria care îi revine [de drept].” Din punctul de vedere al pedepsei, o dilemă simi- lară: „vedem clar că Dumnezeu ar face rău sufletului condamnându-l singur, în lipsa complicelui său, pentru păcatele pe care nu le-a comis, în cea mai mare parte, decât la insti- garea corpului”. Stăpân peste marele domeniu al corupţiei naturale, unde domneşte o injustiţie ce ameninţă să conta- mineze şi domeniul divin, canibalul este în sensul cel mai profund o figură diabolică, o antidivinitate. După ce îi va fi asimilat corpul, canibalul îşi va disputa cu Dumnezeu chiar sufletul omului.

Experimentele ştiinţei mecanice

Până în secolul al XVII-lea, discuţiile despre resurecţia trupului recapitulează teoriile avansate în vremea bisericii primitive. O dată cu apariţia ştiinţei mecanice şi a atomismului, universul de referinţă se schimbă fundamental. Din acest moment, circulaţia particulelor de materie este, cel pu- ţin în principiu, obiectul unei ştiinţe exacte. Noile discipli- ne ale fizicii sau chimiei corpusculilor sunt cele în contextul cărora vor fi reinterpretate dificultăţile resurecţiei şi solu- ţiile acestora. Rezolvarea problemei resurecţiei devine acum o parte a unui program ştiinţific.

Tratatul despre adevărul religiei creştine al lui Hugo Gro- tius anunţă această evoluţie. Oricâte schimbări ar suferi corpurile, materia din care ele sunt formate rămâne mereu aceeaşi, capabilă să primească diferite forme. A spune că în- vierea este imposibilă înseamnă a susţine că Dumnezeu nu este omniscient pentru că nu cunoaşte poziţia fiecărei par- ticule din care a fost compus corpul omenesc şi nu este suficient de puternic pentru a le reuni. Metafora pe care o foloseşte Grotius în legătură cu acţiunea de sinteză a cor-

pului este una modernă: „Cum nu ar putea El să nu facă în acest univers, unde este stăpân absolut, ceea ce vedem că fac chimiştii în furnalele şi cu instrumentele artei lor, când după ce au distrus un lucru dizolvându-l, îl reproduc apoi din uni- unea părţilor sale?” 239

Cea mai redutabilă dificultate relativă la înviere este tot aceea, tradiţională, introdusă de antropofagie.

Animalele, după ce s-ar fi hrănit cu came de om, se pot regăsi apoi pe masa altui om, admite Grotius. Reluând un argument de ori- gine patristică, el arată că cea mai mare parte din ceea ce mâncăm nu este convertit în substanţă proprie, ci în excre- mente sau umori care nu sunt decât „accesorii". Mai mult.

Dumnezeu ar avea grijă ca substanţa animalelor care s-au hrănit cu came de om să nu ajungă, prin efectul unei „Pro- videnţe particulare", să se asimileze în corpurile celor care le mănâncă. Acest proces, arată Grotius, ar fi similar cu tre- cerea prin organism a otrăvurilor şi medicamentelor, care nu servesc nutriţiei. Mai mult, natura ne dictează „într-un anume fel" că a eliminat carnea de om din rândul alimentelor care ne pot hrăni.

Grotius evită să discute posibilitatea canibalismului vo- luntar. Oricare vor fi fost motivele sale, această omisiune este prompt taxată într-o notă de traducătorul ediţiei de la

Utrecht, din 1692: „Acest raţionament [cel referitor la im- posibilitatea asimilării prânzului canibal]... pare destul de slab." Teoria lui Grotius „presupune un miracol în cursul ordinar al lucrurilor". Într-adevăr, explicaţiile care se vor con- strui în epoca modernă în jurul canibalismului îşi vor apro- pia acest element al regularităţii cursului naturii, fără recursul la un act particular de voinţă divină. Mai curând decât te- ologia, filosofia naturală este aceea care e chemată să descopere eroarea lui Grotius. Criteriul adevărului este acum unul empiric: „Putem să îl asigurăm [pe cititor] că expe- rienţa distruge această supoziţie [a nonasimilării] şi că aceia dintre [indienii] americani care se hrănesc cu carnea inamicilor lor învinşi se hrănesc cu ea la fel de bine ca şi cu orice alt aliment."

DILEMELE IDENTITĂŢII

193

Fig. 33. Gustave Dore, „învierea oaselor’ (sec. Al XIX-lea)

Într-o serie de predici ţinute în 1704 şi 1705, din seria pre- legerilor Boyle, finanţate la origine de acesta pentru a com- bate ateismul, Samuel Clarke* discută dogma resurecţiei corpului. Clarke admite că aceasta nu e o doctrină care să poată fi descoperită doar pe baza „luminii raţiunii”, nea- jutată de revelaţie. Pe de altă parte, ea nu este contrarie ace- leiaşi raţiuni. „Singura dificultate reală” pe care o identifică predicatorul nostru este aceea a canibalismului: „supoziţia după care un corp este folosit ca hrană şi devine astfel sub- stanţa altuia [altui corp], încât aceleaşi părţi să aparţină în mod egal la două corpuri, fiind imposibil ca aceleaşi părţi să le fie restituite”. Însă această obiecţie este o glumă, cre- de Clarke. Soluţia sa este simplă: să evite identitatea părţilor în chestiune. „Nu există o necesitate absolută ca, pentru a reconstitui un corp, să existe o restituire exactă a acelor părţi [care l-au compus].”

* Samuel Clarke (1675-1729). Filosof şi teolog englez, propaga- tor al sistemului newtonian, cunoscut în special pentru polemica sa cu Leibniz din 1715-1716.

194

FILOSOFUL CRUD

Clarke nu crede că supoziţia unei Providenţe care îm- piedică asimilarea particulelor unui corp de către altul, avansată de Grotius, este necesară. De fapt ea s-ar putea chiar să fie falsă, lasă el să se înţeleagă. Argumentul său face apel la puterile demonstrative ale

canibalului: se prea poa- te să existe „în natură”, arată el, „canibali barbari” care să se hrănească numai cu came de om, mâncându-se unii pe al- ţii 240. Circulaţiei de particule dirijate de Providenţă, Clarke îi opune spectrul canibalismului absolut.

Rezolvarea pe care o avansează el e una bazată pe noua ştiinţă a naturii. Instrumentul său este microscopul. „Nimeni nu va spune că e imposibil (iar cei versaţi în observaţii mi- croscopice vor susţine că e mai mult decât probabil) ca sta- mina originară, cea care conţine fiecare părticică solidă a corpului, inclusiv vasele şi cei mai mici nervi, este ea însăşi întregul corp”. Aceasta este o reluare a teoriei clasice a sâm- burelui vital, însă sprijinită pe autoritatea noii optici şti- inţifice. Restul, pretinde Clarke, nu este decât materie suplimentară. Aceasta poate să fie lăsată să îşi parcurgă flu- xurile sale anarhice, pentru că nucleul vital rămâne neafec- tat: „Nicio confuzie a corpurilor nu e posibilă în natură.”

Clarke încheie cu o sugestie pentru un program de cer- cetări ştiinţifice care să demonstreze validitatea ipotezei corpului. Trebuie făcute observaţii minuţioase despre modul în care corpul „se construieşte pe sine prin creştere”, despre cum nu se poate mări prin hrănire peste o anumită limită, despre modul în care vasele de sânge sunt capabile să se ex- tindă, şi „privitoare la imposibilitatea restaurării prin hra- nă de orice fel a vaselor şi a părţilor solide ale corpului, oricât de mici ar fi acestea, şi care au fost mutilate prin accident;

toate aceste observaţii, efectuate adesea şi cu atenţie, vor fa- voriza foarte mult această speculaţie".

Predicile lui Samuel Clarke sunt semnificative prin aceea că ilustrează flexibilitatea noii concepţii mecanice

asupra na- turii. Dificultăţile implicate de antropofagie sunt atât de se- rioase încât el este nevoit să amendeze radical imaginea despre corp. În secolul al XVII-lea apare o concepţie despre corp care îl consideră pe acesta o sumă de mişcări mecani-

ce ale părţilor sale. Acesta este corpul pentru filosofia ex- perimentală: un sistem, o sumă de traiectorii, forţe şi gre- utăţi ale elementelor sale. Or, Clarke deviază de la acest model atunci când tratează despre corpul resuscitat care nu este o simplă sumă de elemente între care canibalul ar veni să introducă confuzia. El propune o ipoteză esenţialistă, de extracţie clasică, formulată într-o manieră care să fie acceptabilă şi testabilă pentru ştiinţa experimentală modernă. Că este aşa o arată şi referinţele sale aprobatoare la doctrinele patristice şi la apostolul Pavel. Putem să ne închipuim (nota de margine trimite la Origene) că tot aşa cum într-o sămân- ţă de grâu există „un principiu minuscul şi seminal” care evoluează când sămânţa se corupe, pentru a forma din nou planta, „tot aşa şi corpul nostru prezent, muritor şi corup- tibil ar putea să nu fie altceva decât emanaţiile [Exuviae] unui principiu ascuns şi în prezent insesizabil (poate chiar actu- alul sediu al sufletului) care la resurecţie se va dezvălui pe sine în forma sa adevărată”.

În Câteva consideraţii fizico-teologice despre posibilitatea re- surecţiei (1675) Robert Boyle identifică două obiecţii care pot fi aduse teoriei învierii. Prima: cadavrul omenesc se descom- pune în nenumărate fragmente, care se risipesc, se corup şi devin apoi parte a unor animale. A doua obiecţie este ca- zul canibalului, când resurecţia ar părea „mult mai impo- sibilă”. Una

din soluţiile pe care el le oferă este o versiune a teoriei corpusculului incoruptibil. Un corp omenesc nu este ca o statuie de marmură sau de bronz, ci este într-un flux continuu. El însă creşte dintr-un „Corpusculum, nu mai mare decât o insectă". Experienţele lui Sanctorius – crede Boy- le – ne arată că cea mai mare parte a substanţei corpului se schimbă într-un timp scurt 241. Se ştie însă că oasele sunt de o textură mai stabilă, lucru dovedit de craniile şi oase- le celor pe care istoria ne arată că au murit cu multă vreme în urmă.

Cealaltă demonstraţie a lui Boyle ne plasează direct în universul de discurs al ştiinţei moderne. El îşi propune să dovedească experimental posibilitatea recompoziţiei nece- sare resurecţiei. Unele corpuri se compun dintr-un fel de cor-

pusculi, care îşi păstrează natura lor deşi sunt asociate al- tor corpuri. Acesta este cazul unor compuşi metalici [meta- line bodies] 2i2. Aurul dizolvat în apă regală seamănă cu o

„licoare" din care, după o „coagulare abilă", apare ca o sare sau ca un „vitriol". Acestea sunt experienţe chimice pe care

Boyle arată că le-a făcut, în parte pentru a clarifica ideile de- spre învierea corpului: „în altă operaţie, am reuşit să îl fac

[aurul] parte a unei flăcări"; în combinaţie cu alt mineral, poate fi redus la sticlă, precipitat cu mercur, „se obţine o glorioasă pulbere transparentă".

Chimistul este apoi dublat de botanist. Aceste transformări observate în studiul aliajelor metalice se

regăsesc şi în animale şi plante. Untul are uneori un gust diferit, în func- ţie de plantele care au fost pe câmp. Botanica în cauză nu este strict experimentală, ci şi livrescă: Hipocrate ar fi dat unui copil laptele unui animal care a luat E laterium care ar fi ajuns în lichid, păstrându-şi proprietăţile medicale. Exis- tă deci substanţe care au trecut prin multe stomacuri, fără să-şi piardă natura şi fără să-şi epuizeze atributele lor esenţiale. Boyle ne povesteşte de un om care trăia la malul mării în Irlanda şi care a confirmat că porcul are gust de peşte acolo, încât străinii nu o pot mânca; cauza este că aco- lo porcii sunt hrăniţi cu scoici. În insulele Caraibe creşte un fruct, Junipa, care dă o culoare violetă cărnii de porc şi de papagal, sau a altor păsări care se hrănesc cu el; în Ameri- ca creşte un alt fruct, foarte cunoscut plantatorilor englezi, care dă o culoare roşie urinei, încât cei care îl consumă pot să îi convingă uşor pe alţii că „se pişă cu sânge”.

Scopul lui Boyle este să arate că ştiinţa modernă, în spe- cial chimia, poate oferi un model şi o explicaţie a operaţiei divine de reasamblare a particulelor de materie. În cazul ma- nipulării savante, este posibil – arată el – ca unele particu- le să fie extrase din amestecul la care participă în asemenea feluri „încât cei care sunt străini de minunatele operaţii ale

Naturii să nu creadă că e cu putinţă". Aceste operaţii nu sunt necunoscute „experţilor Chimişti" care fac să reapară, spre exemplu, mercurul pornind de la un sublimat cristalin.

DILEMELE IDENTITĂŢII

Tezele lui Boyle sunt elaborate în contextul unei metafi- zici a corpusculilor de materie. Materia, susţine

el, e uni- formă în natura sa, şi ea este în esenţă doar Materia Primă.

Particulele unui corp nu se disting decât prin „mişcare, mărime, poziţie etc., [proprietăţi] pe care noi le numim încli- naţii mecanice [Mechanical Affections], Un agent inteligent, cum presupunem că este, prin definiţie. Divinitatea, poate urmări progresul unei porţiuni de materie şi poate schim- ba aceste înclinaţii mecanice după ce aceasta a fost extricată din alte porţiuni de materie cu acelea pe care le avea la ori- gine, „atunci când Agentul a început prima dată să obser- ve [mişcarea particulelor] ". În acest caz, materia, indiferent de schimbările prin care a trecut, poate deveni ce a fost, oferând un suport omnipotenţei divine.

Pentru a-şi ilustra ideea, Boyle propune un experiment mental. Să presupunem că cineva taie un glob de ceară în două părţi egale, şi dintr-unul face cilindri, conuri, inele, spi- rale etc. Amestecând cealaltă jumătate cu cocă, va face din ea un fel de „plăcinte, prăjituri şi Vermicelli (aşa cum numesc italienii pastele care le trec printr-o placă perforată ca să ara- te ca nişte viermi mici), napolitane, biscuiţi etc.” După aceasta se poate separa, prin dizolvare, ceara, din care se reface aceeaşi semisferă ca la început, după care se lipesc cele două bucăţi, reconstituind sfera cum era la început „înainte să se facă bisecţiunea”. Un exemplu încă şi mai dificil: dacă pri- vim la un precipitat, el este extrem de diferit de mercurul comun, fiind ca o pudră roşie. Dacă însă încălzim această pudră, vom reproduce mercurul cum era înainte să fabri- căm precipitatul.

Entuziasmul pentru ştiinţă este temperat la Boyle de pio- şenie. Deşi a indicat diferite metode chimice pentru a „re- cupera corpurile de sub diferitele lor deghizări”, el nu susţine că acestea sunt cele mai bune sau că ar fi singurele care ar putea fi folosite pentru resurecţie.

Până ce „chimia şi alte părţi ale adevăratei filosofii naturale” nu vor fi mai bine în- ţelese şi promovate, noi abia că ne putem imagina ce căi de a „reproduce corpurile” vor mai fi descoperite. Noi nu pu- tem să stabilim ce mijloace va folosi Dumnezeu cu puterea sa incomparabil superioară nouă.

FILOSOFUL CRUD

198

În cele din urmă, pentru Boyle ca şi pentru Clarke, cer- titudinea ştiinţifică se traduce doar într-o probabilitate mo- rală. Ceea ce doresc aceşti savanţi este doar să demonstreze că resurecţia cărnii nu este în principiu imposibilă. Poziţia lor defensivă ne arată că în epoca modernă dogma resurec- ţiei este receptată pe un fond de scepticism crescând.

Teoria identităţii personale

Dificultăţile resurecţiei cărnii au apărut atât de formidabile încă de pe vremea primilor apologeţi creştini încât unii din aceştia avansează teza unei resurecţii a unui alt gen de corp decât cel natural. Origene critică, în Tratat despre prin- cipii, pe „aceia dintre noi care datorită îngustimii concepţiilor şi prin ariditatea explicaţiilor [pe care le avansează]

atribuie resurecţiei o semnificaţie cu totul josnică şi abjec- tă" 243. După Origene, doctrina literală a resurecţiei cărnii este greşită. Corpul înviat este acelaşi şi diferit de corpul dece- dat, precum o plantă este aceeaşi şi diferită de sămânţa din care provine. Origene propune ceea ce va avea apoi o carie- că remarcabilă: doctrina după care corpurile înviate sunt spi- rituale, purificate de corupţia corpului muritor. Aceste corpuri spirituale sunt într-atâta de diferite de corespondentul

lor pământesc încât este posibil, crede Origene, ca ele să aibă for- mă sferică. În Enchiridion, Augustin acceptă că materialul corpurilor va fi aranjat altfel la resurecţie, iar corpurile sfinţilor vor fi spirituale 244.

Teoria resurecţiei cărnii intră în declin, în secolele XVII-XVIII, în parte datorită reiterării dificultăţilor clasice, în primul rând a celei presupuse de antropofagie. Din ar- ticolul Resurecţie din Enciclopedie aflăm că creştinii cred în „resurecţia cămii", însă „filosofii" opun două obiecţii. În pri- ma din aceasta îl vedem pe canibal ca aliat al luptei împo- triva superstiţiei. Aceeaşi materie ar trebui să servească la învierea a două sau mai multe corpuri: „De altfel, noi am văzut exemple de oameni care îi mănâncă pe alţii, cum ar fi Canibalii şi alţi sălbatici din Indiile Occidentale, care practică acest lucru cu prizonierii lor." Cine are dreptul, în

acest caz, la „partea comună?" Unii au răspuns acestei di- ficultăţi arătând că nu toată materia se poate asimila în corpul omenesc; carnea omenească ingurgitată va fi secretată şi apoi alipită corpului iniţial prin intervenţia puterii divi- ne. Însă pentru coteria din Paris „răspunsul domnului Leib- niz pare cel mai solid". Ceea ce este esenţial corpului este un flamen originar, care se găseşte în sămânţa tatălui şi care nu se poate diviza ori adăuga la niciun alt corp. Tot restul corpului este un adaos de „materie străină". Rezultă că nu există, la urma urmei, o resuscitare exactă a corpului, deci „dificultatea cade prin ea însăşi, pentru că ea nu este baza- tă decât pe o ipoteză falsă". A doua dificultate pusă în evidenţă de filosofi se sprijină pe „ultimele descoperiri care au fost făcute în ce priveşte economia animală". Corpul omenesc, aflăm această noutate de la

savanţii Luminilor, se schim- bă perpetuu. Nimeni nu are acelaşi corp ca şi ieri, deci care corp va fi resuscitat şi pedepsit cu dreptate la Judecata de

Apoi? Din fericire, se poate răspunde acestei obiecţii „pe baza principiilor domnului Locke" – „identitatea persona- lă a unei fiinţe raţionale constă în sentimentul interior, în puterea de a se considera ca sine-însuşi [soi-meme], ca un ace- laşi lucru în diferite timpuri şi locuri". Este această „iden- titate personală", arată autorul articolului, aceea care va fi obiectul pedepselor şi recompenselor.

În această versiune luminată a teoriei învierii, sarcina lui

Dumnezeu este mai simplă. Tot ce trebuie el să facă, pe de o parte, este să ţină socoteala unui set redus de particule elementare, ale căror traiectorii nu se şterg pe fondul ma- teriei. Pe de alta, el trebuie să devină psiholog, pentru a examina sentimentele interioare ale fiecăruia şi pentru a-şi aplica puterea unui fragment din acestea. Dotat cu capaci- tatea de a citi mintea omului. Dumnezeu ar putea explica atunci de ce enciclopediştii nu au avut scrupule să plagie- ze, aproape cuvânt cu cu vânt, articolul despre resurecţie din

Enciclopedia Chambers 2ii.

Aşa cum se vede din articolul din Enciclopedie, o dată cu renunţarea la o teorie strictă a resurecţiei cărnii, dificultă- ţile nu dispar. Spiritual sau nu, corpul înviat este proble-

matic din punctul de vedere al identităţii sale personale.

Această obiecţie este discutată încă de teologii medievali, cum ar fi Toma d' Aquino. Este adevărat că discuţiile despre natura identităţii personale nu sunt legate exclusiv de pro- blema identităţii trupurilor înviate, aşa cum o dovedeşte, de pildă, Platon. Oricare ar fi fost sursele sale, teologice sau filosofice, chestiunea identităţii unei persoane devine o temă asociată discuţiilor despre înviere o dată cu apariţia cartezianismului şi atomismului modern.

În O explicaţie a marelui mister al divinităţii (1660), Henry

More arată că doctrina resurecţiei morţilor este cea mai ata- cată de ateişti, care speră că astfel vor distruge toate cele- lalte articole ale credinţei. După el, „entuziaştii" au avansat o teorie despre nonidentitatea „numerică" a corpului înviat.

Ei susţin că antropofagii se hrănesc mereu cu carne de om şi chiar cu carnea tovarăşilor lor. Cum ar putea deci un ca- nibal să mai aibă acelaşi trup la resurecţie? Ar fi fără came proprie, ca acele păsări pe care alte păsări le-ar jumuli de pene.

A doua obiecţie arată că unii oameni nu au fost îngropaţi, ci au fost mâncaţi de peşti, iar alţii au fost arşi sau au pu- trezit pe câmp, iar carnea lor s-a topit în aer. În al treilea rând, ei arată că principiul identităţii corpurilor implică o contra- dicţie, pentru că corpul a fost partener fie îh lucruri necu- rate, fie în lucruri lăudabile, dar el s-a transformat, nu a fost acelaşi, ca un râu care curge. Noi nu avem acelaşi „corp nu- meric", ci căpătăm mereu unul nou. A pretinde că acelaşi

„corp numeric" se scoală din groapă e o injustiţie, pentru că am cere ca un corp bătrân să fie pedepsit pentru păcate- le unuia tânăr.

Răspunsul lui More mobilizează în beneficiul creştinismului teoria sufletului a lui Platon. Sufletul e

unic şi acesta determină identitatea individului. Nu există nici

„personalitate stabilă” într-un om decât aceea produsă de su- fletul său. Unde e acelaşi suflet, e aceeaşi persoană. Cei care se referă la nevoia de „identitate numerică” a corpului în timpul Judecăţii de Apoi ignoră faptul că corpul e lipsit de

„orice simţ şi cunoaştere”, aşa cum a arătat şi „excelentul filosof Descartes”. În ce priveşte ideea că morţii se vor ri-

dica din groapă, aceasta e o expresie profetică şi simbolică, deşi e posibil să se întâmple chiar aşa. Interpreţii mai recenţi cred că Scriptura arată că la fel ca în cazul seminţei, la re- surecţie Dumnezeu va da sufletului un corp diferit de ace- la cu care a fost îngropat. Noi ne vom întoarce la viaţă într-un corp „glorificat”, conchide More 246.

Fig. 34. Sigttorelli, „învierea morţilor”

Boyle înclină către o perspectivă apropiată de teoria se- minţelor. Nu este nicio mărime anume începând de la care corpul omenesc să nu mai fie acelaşi, iar o mică porţiune de materie poate uneori să servească drept suport al acestei identităţi, cum se vede şi în succesiunea embrionului din uter, a copilului nou-născut, a omului adult şi al bătrânului decrepit de 100 de ani, toţi fiind aceeaşi persoană, deşi au staturi foarte diferite. Chiar şi teoria dreptului sprijină, în opinia lui Boyle, această perspectivă asupra identităţii:

dovadă obiceiul de a încorona regii şi împăraţii în pântece- le mamelor lor şi condamnarea la moarte a

criminalilor bătrâni pentru crime comise în tinereţe.

FILOSOFUL CRUD

202

însăşi teoria identităţii corpurilor glorificate este pusă în dificultate, în cele din urmă, de realitatea antropofagiei. De data aceasta nu este vorba doar de antropofagul individu- al, ci de o viziune a unei antropofagii generalizate şi invo- luntare. Că există un canibalism involuntar, acest lucru este cunoscut încă de scriitorii patristici. Însă progresul şti- inţelor amplifică percepţia ubicuităţii antropofagiei. Filozo- fia mecanică prezintă un univers în care particulele se mişcă de la un corp la altul, fără inhibiţiile proprii esenţe- lor scolastice. Observaţiile microscopiei arată că universul cuprinde un număr infinit de particule care circulă aparent haotic. Corpusculii cărnii ajung astfel la fiecare om. Con- fruntat cu o umanitate care a devenit, în totalitate, o naţiune de canibali, exerciţiul puterii infinite a lui Dumnezeu asupra universului mişcării fizice este improbabil, dacă nu de-a dreptul imposibil. Aceasta duce, pe de o parte, la o doc- trină a „trupului glorios”, şi pe de alta, la circumscrierea unui domeniu al dezordinii fizice, profunde şi seculare. Caniba- lismul universal este un experiment mental care marchea- ză graniţele lumii fizice modeme, tot aşa cum demonul lui

Descartes angajează pe filosof pe drumul către descoperirea subiectivităţii absolute.

Tratatul despre învierea morţilor al lui Thomas Burnet*

abandonează teoria învierii cărnii pentru a salva teoria în- vierii trupurilor. Noi înviem cu un „corp glorios”, fără or- gane, nu cu unul de materie obişnuită. Carnea şi sângele sunt formate din particule ale căror

proprietăţi esenţiale nu se vor conserva în starea incoruptibilă de după intervenţia lui

Dumnezeu. Ceea ce determină identitatea corpului înviat este nu formula compoziţiei sale substanţiale, ci sufletul in- dividual, care poate fi ataşat la orice corp, sau la niciunul, fără ca să fie vorba totuşi de o altă persoană.

Demonstraţia lui Burnet este un amestec de argumente clasice şi modeme. Corpul nostru, arată el, „nu este ceva stabil... nu este mereu acelaşi, pentru că este într-o mişca- re perpetuă şi e supus diferitelor schimbări". El variază în-

* Thomas Burnet (1635-1715). Teolog englez.

tr-atâta încât după un număr de ani se înnoieşte cu totul. Astfel, „pe durata unei vieţi care depăşeşte 70 sau 80 de ani, noi vom fi avut şapte sau opt corpuri diferite; într-unul vom fi practicat virtuţile creştine, iar în altul noi vom fi urmat căile nedreptăţii. Cum se va face dreptate fiecăruia dintre aceste corpuri?"

Bumet preia în tratatul său unele dincriticile resurecţiei, în beneficiul revizuirii dogmei creştine. Iată problema, tra- tată de autori patristici precum Athenagoras, dacă învierea trupurilor este cumva un exerciţiu demn de majestatea di- vină. Pentru Athenagoras, ea este o manifestare supremă a bunătăţii fiinţei divine. Pentru Burnet întreaga întreprin- dere este suspectă pentru că rezultă într-o colecţie respin- gătoare: ar fi indecent ca curtea cerească să fie populată

cu corpuri contrafăcute, estropiate, prea mici, de statura avortonilor, pentru că cea mai mare parte a oamenilor pie- re într-una din aceste condiţii corporale".

Argumentul principal împotriva resurecţiei cărnii este extras de Burnet din noua filosofie a mişcării mecanice a materiei. Cadavrele se pulverizează în „mii de particule", se inserează în corpurile animalelor, în arbori şi în alte lu- cruri, „de unde nu pot fi retrase cu uşurinţă". O concepţie corectă despre natura corpului resuscitat face ca interven- ţia divină să nu mai aibă obiect, „pentru că este absolut inu- til ca noi să posedăm în corpul nostru nemuritor exact aceleaşi părţi de materie... [de aceea] nu putem ocupa atotputerni- cia lui Dumnezeu cu un lucru inutil".

Nu numai inutil, dar şi imposibil: „Ar fi un miracol care ar depăşi infinit imaginaţia şi puterea de concepţie a îngerilor şi a oamenilor [totodată], ca pulberea şi rămăşiţele tu- turor cadavrelor omeneşti care s-au adunat de la începutul şi până la sfârşitul lumii să fie adunate şi apoi să se facă din această masă pentru fiecare corpul său vechi... Noi nu avem niciun exemplu al vreunui asemenea miracol atât de surprinzător şi care nu ar fi de altfel de niciun folos."

După ce a înscris astfel omnipotenţa lui Dumnezeu în limitele utilităţii şi ale capacităţii noastre de a accepta ra- ţional un fenomen, Bumet ajunge la chestiunea antropofa-

giei. Pentru el, canibalul este mai curând un aliat în

demon- straţie. Există mai multe persoane, arată el, care se îndoiesc de posibilitatea resurecţiei invocând „voracitatea anumitor naţiuni, a anumitor antropofagi, care se mănâncă unii pe al- ţii şi care se hrănesc cu came de om. Aceasta înseamnă, cred ei, că în acest caz va fi imposibil ca aceeaşi carne care a con- tribuit, pe rând, la formarea unei fibre în atâtea corpuri di- ferite să fie redată numeric şi specific diferitelor corpuri în acelaşi timp". Burnet acceptă implicaţiile potrivnice resu- recţiei cărnii ale antropofagiei. Mai mult, el supraliciteză:

„Dar de ce să ne oprim la această mână de antropofagi? Noi suntem cu toţii astfel [canibali]... ne hrănim cu rămăşiţele cadavrelor altor oameni, nu imediat, ci după câteva trans- formări [ale acestor resturi] în ierburi şi în animale. Mâncând aceste ierburi şi aceste animale, noi ne mâncăm strămoşii, ori măcar câteva părţi din ei."

Singura speranţă pentru o teorie a resurecţiei cărnii ar fi transformarea lumii într-un fel de mausoleu: „Dacă res- turile fiecărui om ar fi adunate şi conservate în urne, de la începutul lumii, sau mai curând, dacă toate cadavrele ar fi fost transformate în mumii păstrate întregi... ar mai fi o spe- ranţă de a aduna toate părţile corpului, nefiind acum ames- tecate şi confundate cu altele." Această ipoteză este însă contrazisă de existenţa unei mişcări fizice a particulelor de materie lipsită de orice urmă de pietate. Din cauza „circu- laţiei continue", particulele se amestecă cu atâtea corpuri într-un „circuit aproape infinit, în care aceeaşi materie va suferi mai multe metamorfoze şi va locui mai multe corpuri decât o va fi făcut sufletul lui Pitagora". Rezultatul este o in- flaţie a cererii şi o depresie a ofertei divine: „Să presupunem că primii descendenţi ai lui Adam, şi oamenii din primele secole, îşi vor cere corpul înapoi, şi că apoi popoarele din secolele următoare îşi vor căuta şi

ele corpul. Va rezulta că pentru nepoţii mai îndepărtaţi ai lui Adam, sau pentru ul- timii locuitori ai pământului, nu va exista materie decât pentru plăsmuirea unor jumătăţi de corpuri.”

Traducătorul-comentator al tratatului lui Grotius despre resurecţie încearcă şi el să eludeze dificultăţile identi-

tăţii. Chiar şi atunci când un corp pierde pentru totdeauna o parte a sa în beneficiul altui corp, nu rezultă de aici că el n-ar mai fi acelaşi. În fond, fiecare corp este într-un flux continuu. „Transpiraţia particulelor care compun corpul, căro- ra le succedă continuu alte particule”, îl schimbă cel puţin pe cât îl schimbă „acest accident de care vorbim” [antropofagia], Aşa cum ar fi arătat Seneca, timpul antrenează corpurile noastre cu o rapiditate asemănătoare celei a unei flăcări. „Nimic din ceea ce vedem nu este stabil şi perpetuu.

Chiar în momentul în care vorbesc despre această deveni- re [vicissitude], ea mi se întâmplă." Mişcarea la care este obli- gată filosofia, sub presiunea antropofagiei, este paradoxală:

pentru a conserva o identitate problematică, aceasta înce- pe să fie văzută ca precară. Elementul care ţine împreună această sinteză improbabilă a particulelor în mişcare este o noţiune modernă a timpului, în care acesta este experimen- tat ca viteză.

În 1753, Louis Reinier, profesor de filosofie la colegiul iezuit din Breslau, publică o traducere a discursului lui Athe- nagoras însoţită de note care se întind pe tot

cuprinsul căr- ţii, într-un comentariu la fel de voluminos ca textul original.

Caracterul acestei „dubluri” este în sine interesant, pentru că el este un aliaj între un spirit foarte modem, al Luminilor, şi o tendinţă religioasă şi conservatoare.

Reinier confruntă direct problema canibalismului într-o serie de pasaje care ni-l arată făcând uz de naturalismul mo- derat pe care l-a justificat în polemicile sale cu filosofii mo- derni precum Locke, La Mettrie sau Descartes. Noi suntem cu toţii, fără să vrem, antropofagi. Natura întreţine un fel de specie de „trafic” între cele două regnuri ale creaţiei, cel animal şi cel vegetal, în care fiecare îşi apropriază ceea ce devine inutil pentru celălalt. Iarba care creşte pe mormin- tele strămoşilor noştri, ori sucurile cadavrelor care se des-compun generând vegetaţie, aşa cum poate vedea oricine care a vizitat un câmp de bătălie, toate aceste procese pun în circulaţie substanţa. Plantele se hrănesc pe socoteala noas- tră fără să mai fie necesar ca în prealabil să murim. Trans-

piraţia imperceptibilă este un proces prin care pierdem o parte din noi înşine: „diferite specii de atomi, pe care miş- carea internă îi detaşează de corpurile noastre, îşi iau zbo- rul”, Umiditatea aceasta pătrunde în plante prin rădăcini şi frunze, pentru ca apoi să fie asimilată şi astfel să se re- găsească pe masa omului, sub formă de hrană.

Tot acest circuit al particulelor de materie nu ridică di- ficultăţi în ce priveşte resurecţia, crede Reinier, pentru că aceste substanţe care trec de la om la plante

nu reprezintă materia proprie a omului, esenţială pentru identitatea sa.

E adevărat că după resurecţie vasele din corpul resuscitat trebuie umplute cu un fluid, „însă pe de altă parte ar fi ab- surd să ne imaginăm că toată materia accesorie care a tre- cut prin corpul omului ar trebui să se regăsească la Ziua de

Apoi, şi că din această materie pasageră nu s-ar găsi totuşi o cantitate suficientă pentru a umple fiecare corp, fără ca vreun altul să i-o poată disputa" 247.

Canibalism involuntar, total şi natural, aşadar. În teoria lui Reinier, dificultăţile ridicate de antropofagie sunt rezol- vabile cu ajutorul unei armonioase potriviri între părţile uni- versului. Totul conspiră aici pentru ca antropofagul să nu poată tulbura ordinea naturală: cantităţile de materie, care sunt suficiente pentru hidraulica divină; organele interne, care disting de la sine ce particule trebuie să preia; spiritul şi corpul său material, care se înţeleg împotriva diferenţei radicale de esenţă. Această idee a armoniei este una intens exploatată de filosofii iluminişti şi numai câţiva sceptici pre- cum Voltaire şi Hume par să-şi fi pierdut răbdarea să îi ex- ploreze minunatele posibilităţi. Reinier citează aprobator, în legătură cu problema armoniei, pe Pope şi Maupertuis.

Sursele sale sunt eclectice, pentru că el este un iezuit lumi- nat care încearcă să traducă ideile unui teolog din secolul al II-lea în limbajul ştiinţei secolului al XVIII-lea. Din fiin- ţa crudă a antropofagului, ceea ce iezuitul german reţine în cele din urmă este o noţiune universală a canibalismului ca proces natural, ce traversează orice individualitate. Cani- balul se dizolvă în natură, de unde numai un miracol l-ar mai putea resuscita din particulele sale divizate. Dar în di-

soluţia sa, el transmite câte ceva din fiinţa sa subiectului mo- dem.

Majoritatea filosofilor Luminilor sunt mult mai puţin în- crezători ca Reinier că dificultăţile teoriei identităţii presu- puse de canibalismul individual sunt rezolvabile. Voltaire arată în Dicţionarul filosofic (articolul înviere) că există „obiec- ţii aritmetice" împotriva dogmei învierii. Omul şi alte ani- male se hrănesc cu substanţa predecesorilor lor, pentru că trupurile omeneşti devin o pulbere ce se răspândeşte în aer şi pe pământ. Astfel, ele sunt asimilate şi devin „legume". Aşa se face că nu există niciun om care să nu fi înghiţit o bucă- ţică din primii noştri părinţi: „Iată de ce s-a zis că suntem cu toţii antropofagi. Nimic nu este mai rezonabil după o bă- tălie: nu numai că ne ucidem fraţii, însă după doi sau trei ani îi vom mânca, după ce aceştia vor fi prins rădăcini pe câmpul de bătălie."

Articolul Resurecţie din Enciclopedia Yverdon este, conform autorului său, „refăcut" în raport cu cel din Enciclopedie. De fapt este mai mult decât atât. Ironic şi inventiv în versiunea originală, acum el propagă un scepticism aproape absolut cu privire la realitatea resurecţiei. Corpurile se descompun şi materia lor e antrenată în alte corpuri, circulă în anima- le, în vegetale etc., care se nasc în variaţia continuă din na- tură. Linele părţi din corp pot fi mâncate şi digerate de o fiară feroce, altele pot ajunge într-o plantă, planta păscută de o vacă, ce apoi e mâncată de un om, iar acest om poate fi mâncat de un antropofag. Cum să concepem atunci resurecţia?

E o dificultate aici, care dispare doar dacă vedem că sub- stanţele circulă şi că părţile din care un corp e făcut la 10

ani nu mai sunt aceleaşi cu cele din care el e făcut la

20. Păr- ţile de azi se disipează şi sunt înlocuite de altele. Cu toate aceste variaţii, omul rămâne acelaşi. Aşa şi o casă e aceeaşi după 200 de ani, deşi n-a mai rămas nimic din părţile ori- ginare. Conştiinţa de sine, „această reminiscenţă, această me- morie, acest sentiment intim”, e suficientă pentru a constitui identitatea unei persoane. Puţin contează ce au devenit par- ticulele originare după moarte, cu condiţia ca sufletul să se conserve şi să se recunoască pe sine ca aceeaşi persoană. Însă

sufletul nu este oare el ataşat unui germene imperceptibil pentru ochii noştri şi indestructibil, care nu aşteaptă decât o nouă matrice pentru a începe să trăiască din nou? Această supoziţie nu e contradictorie, însă e foarte improbabilă, susţine Enciclopedia Yverdon. La nivelul realităţii substanţia- le a resurecţiei, autorii sunt sceptici declaraţi: „Cu privire la întrebarea «Cum se petrece resurecţia?», un modest Nu ştiu”

ar fi singurul răspuns acceptabil. Fără îndoială că puterea creatoare poate să dea viaţă din nou materiei, însă noi nu ştim cum o va face. Poate că germenii tuturor oamenilor morţi în mare vor găsi acolo o matrice convenabilă unei noi naşteri. Poate că un nou Adam va deveni sursă a mai multor generaţii succesive sau poate că un act de voinţă al divini- tăţii va face să apară, în viaţă, toţi oamenii care au existat.

Cât despre forma în care vom învia, „egală ignoranţă în această privinţă”.

Scrisoarea către marchizul de La Farre, a lui Fontenelle, nu vehiculează îndoieli, ci doar certitudini. Ea este o denun- ţare satirică a consecinţelor ideii

resurecţiei. La Farre era un libertin din mediul de la Palais-Royal care l-a întrebat într-o zi pe Fontenelle ce crede despre învierea corpurilor. În replica sa, acesta recapitulează unele din dificultăţile resu- recţiei. Scripturile ne promit că trupurile vor învia, însă acest lucru nu este evident dacă acceptăm că Dumnezeu a creat o dată pentru totdeauna întreaga materie din univers. Ma- terialele din care corpul nostru este compus au fost folo- site şi pentru corpurile înaintaşilor noştri şi vor fi folosite mai apoi şi pentru formarea corpurilor celor ce vor veni după noi.

Tezele lui Fontenelle se bazează pe un materialism radi- cal, pentru care masa de substanţă este încadrată în limite can- titative stricte. Teoria sa ţine de un principiu al economiei materiei care face imediat vizibilă circulaţia particulelor prin succesiunea de corpuri individuale. Cantitatea de materie creată de Dumnezeu nu scade, nu creşte, „neantul nu are niciun drept asupra sa". Ea este divizată în „elemente", a căror mişcare şi combinare formează diferiţi indivizi: „joncţiunea acestorelemente formează un corp" 248. Ele se distrug şi se de-

termină unele pe altele în fiecare clipă, fără ca substratul lor material să fie afectat de ceea ce percepţia „vulgară şi igno- rantă" numeşte creaţie şi distrugere.

Pe acest fundal metafizic. Dumnezeu se confruntă cu o pro- blemă veritabilă, arată Scrisoarea, pentru că nu este evident cum ar putea el să facă în aşa fel încât nenumăraţi oameni care au împărţit aceleaşi particule

de materie să fie contemporani.

Toţi aceştia au avut un corp pentru că au împrumutat frag- mente din alte corpuri şi nu există nicio sursă de particule noi de unde o eventuală lipsă ar putea fi suplinită.

Din fericire, există un „expedient”, arată amuzat Fonte- nelle. Dacă vom învia într-o zi, atunci lucrurile care ne sunt necesare în această viaţă vor deveni atunci inutile, pentru simplul motiv că trupurile noastre nu vor mai fi plasate în regimul necesităţii. Dacă nimic din ce este spaţial nu va mai fi util omului şi dacă corpurile resuscitate nu vor mai avea forma şi funcţiile iniţiale, atunci „ordinea şi armonia uni- versului vor fi răsturnate, totul va deveni o grămadă de ma- terie, o masă informă, un haos şi o confuzie, aşa cum era în prima zi a Creaţiei”.

Într-o atare situaţie. Dumnezeu poate să-şi manifeste din nou puterile creatoare. Din această materie plastică, el va putea da formă la infinit de mulţi oameni spirituali. Iar dacă într-adevăr se pune problema refacerii corpurilor materia- le, pentru a acomoda lipsa materiei. Dumnezeu ar putea face oameni mai mici. Din materia cuiva precum La Farre, care se îngrăşase peste măsură, s-ar putea plăsmui patru alţi oa- meni mai mititei. Canibalismul aici este unul universal şi involuntar. În teoria ironică a resurecţiei avansată de filo- zoful libertin, corpurile se canibalizează unele pe altele în fluxul mişcării fizice, iar pe fundalul acestei dinamici anonime tentativa de a descrie locul geometric al unui suflet care să-l definească pe individ este destinată eşecului.

Inamicul lui Dumnezeu

Pentru că pe Pământ ar fi mai riscant de imaginat aşa

ceva. Luna lui Cyrano de Bergerac este locul unde domneş-

te o ideologie fundamental anticreştină. Locuitorii Lunii au idei cu privire la imortalitatea sufletului (o dogmă falsă, după ei), iar unul din ei se lansează într-un atac sistematic care are ca ţintă teoria resurecţiei 249. Să presupunem că mâncaţi un mahomedan, îi spune omul din Lună vizitatorului său pământean, şi îl convertiţi în substanţă proprie. Dige- rat, mahomedanul se transformă parte în came, parte în sân- ge şi parte în spermă. „Îmbrăţişând" o femeie, sămânţa „[fiind]

extrasă în întregime din cadavrul mahomedan, veţi arun- ca în lume un mic creştin". Textul lui Cyrano pare să suge- reze că „micul creştin" este un avorton, amestecând astfel în discuţie o altă temă disputată de teologi, aceea cu privi- re la soarta copiilor ori a fetuşilor morţi şi nebotezaţi. Ce se va întâmpla însă la Judecata de Apoi: mahomedanul va primi corpul său înapoi? Dacă da, atunci înseamnă că „mi- cul creştin" rămâne fără corp, pentru că el nu este, „în tota- litatea sa, decât o parte a mahomedanului". Dacă nu, atunci mahomedanul rămâne fără ce este al său. Dar dacă Dum- nezeu va plăsmui materie pentru a suplini lipsa? Omul din

Lună este evident la curent cu subtilităţile teologiei păm- tenilor. În acest caz, arată el, apare o altă „dificultate", anume că mahomedanul damnat este resuscitat cu un corp nou, graţie lui Dumnezeu, în locul celui pe care creştinul i l-a „fu- rat". Corpul însă este legat de suflet, ele împreună formea- ză „un singur subiect", iar cadoul lui Dumnezeu înseamnă în acest caz că un alt corp decât acela al mahomedanului este

pedepsit în infern. Deci un nou „subiect”, altul decât mahomedanul original, va fi damnat, pentru că numai estevor- ba de acelaşi „individ”, iar pedeapsa meritată de un corp se va abate asupra aceluia „care nu şi-a împrumutat organe- le sale pentru comiterea nici unei crime”. Astfel, Dumnezeu condamnă pe altcineva decât pe cel care a meritat infernul. „Iar ceea ce ar fi şi mai ridicol este că acest corp ar fi meritat infernul şi paradisul în acelaşi timp, pentru că, în măsura în care aparţine mahomedanului, trebuie dam- nat, iar ca creştin, el trebuie mântuit. Astfel se face că Dum- nezeu nu l-ar putea aşeza în Paradis pentru că ar fi nedrept să recompenseze cu glorie damnarea pe care ar fi meritat-o

ca mahomedan, şi nici nu l-ar putea azvârli în Infern, pentru că ar fi injust să recompenseze cu moartea eternă bea- titudinea pe care ar fi meritat-o ca creştin. Prin urmare, dacă

Dumnezeu vrea să fie echitabil, trebuie [în acelaşi timp] să îl damneze şi să îl salveze etern pe acest om." După această pledoarie, vizitatorului de pe Pământ i se pare că a vorbit „Anticristul". În aceste pasaje, scopul canibalului este nu numai să îi încurce pe teologi, ci şi să îl stupefieze pe

Dumnezeu.

Fig. 35. Infernul, ilustraţie medievală

O dată cu libertinismul şi radicalismul filosofic al Luminilor, canibalul devine, din dificultate încarnată, vehicu- lul unei critici a religiei creştine. El poate să joace acest rol pentru că este deja asociat cu necredinţa cea mai scanda- loasă. Transgresor al legii naturale,

enunţată de voinţa lui

Dumnezeu, el este în esenţa sa un rebel împotriva Divini- tăţii. Duşman neîmpăcat al Cerului, el închipuie o răstur- nare monstruoasă a principiilor creştinismului. În Evul

Mediu, el personifică extremităţile necredinţei şi ereziei. Însă scriitorii moderni deturnează acest potenţial către o critică a fanatismului religios. Mai întâi, ei apelează la figura an- tropofagului pentru a înfăţişa cruzimile războaielor religioa- se. Într-un pamflet din 1646, Săgeata împotriva tuturor tiranilor şi tiraniei, „nivelatorul" Richard Overton califică intenţiile clerului drept „lupeşti, canibale şi inumane". În A Modest

Enquiry into the Mystery of Iniquity (1664), Henry More ara- tă că „felurile ticăloşiei sunt infinite. S-ar zice că nu e nimic mai detestabil decât cruzimile canibalilor care se hrănesc cu came de om. Dar cât de puţin pare aceasta când aflăm că ade- renţii acestei puteri anticreştine [Spania] au jucat fotbal cu creierii oamenilor şi au pus pe masa lor carnea femeilor pră- jită ca pe momiţe, femei pe care întâi le-au violat şi apoi le-au tăiat sânii împreună cu o bucată dintr-o parte pe care de- cenţa nu ne permite să o numim" 250.

Radicalii Luminilor reciclează în beneficiul necredinţei o altă dificultate a religiei creştine, şi aceasta asociată cu an- tropofagia. Este vorba de implicaţiile canibale ale dogmei transsubstanţierii. Dacă pâinea şi vinul sfinţite sunt într-adevăr trupul lui Cristos, nu rezultă de aici că creştinii sunt canibali? Aceasta este o implicaţie cunoscută şi discutată în

teologia medievală şi pe care filosofii secolului al XVIII-lea vor fi interesaţi să o promoveze în contextul unei argumen- taţii subversive 251.

în Relatarea comică şi adevărată a religiei canibalilor moderni
(1734) a lui Radicati, un călător a cărui navă este captura- tă de piraţi ajunge prizonier într-o ţară numită Taurasia, unde asupra lui se fac presiuni ca să se convertească la o religie ciudată. Aceasta presupune o ceremonie implicând haine albe şi mersul la „moschee", unde este întrebat lucruri pe care nu le înţelege şi la care altcineva răspunde în locul lui. I se toarnă apă în cap, act prin care el devine „păgân", prin intermediul, se pare, al unei „calităţi oculte" a lichidului respectiv.

După convertire, el descoperă un secret înfricoşător al religiei taurasiene. A doua încarnare a divinităţii locale ia forma unui „biscuit", despre care adoratorii săi cred că este

făcut din carnea şi sângele adevărate ale zeului umanizat.
Pentru că mănâncă mereu mari cantităţi din acest gen de biscuiţi, taurasienii au devenit „cei mai experţi măcelari de came de om din întreaga lume". Creştinii sunt astfel nişte
„canibali moderni". După ce examinează „Coranul" lor, ne- ofitul ajunge la concluzia că religia a fost coruptă de preo- ţii vicioşi. Dezgustat, el se converteşte la deism, în maniera unui bun filosof al Luminilor.

în Relatare, canibalul îşi va asuma o mască pe care o

va purta în multe dintre apariţiile sale ulterioare, aceea a sa- tirei. Canibalul ca personaj care concentrează privirile amu- zate ale publicului este una din moştenirile durabile ale radicalilor epocii Luminilor. Radicati expune o versiune gro- tescă a teoriei circulaţiei particulelor prin corpul antropo- fagului. Datorită digestiei, constată el, s-au răspânditân lume, prin „orificiul prin care Natura se descarcă de ceea ce este de prisos, nenumărate mici particule din această zeitate pre- supus incoruptibilă". Cu timpul, aceste particule se ames- tecă cu altele şi, pe fondul „duratei eterne a Naturii", se combină cu nenumărate alte corpuri. În final, toate parti- culele din lume vor fi astfel „deificate". O asemenea reli- gie absurdă este rezultatul corupţiei introduse de preoţi, conchide Radicati 252.

Umor scatologic şi la Kames, în Schiţe despre istoria omului. Preoţii fac trafic cu excrementele lui Dalai Lama, pe care credincioşii şi le atârnă la gât în nişte cutiuţe, ca pe relicve.

Din acestea va fi mereu destul cum de altfel sunt destule res- turi din crucea lui Cristos sau din laptele Mariei, observă filosoful scoţian, pentru că preoţii, „din caritate, vor furniza ei înşişi o cotă-parte, decât să îi lase pe bieţii credincioşi să plece cu banii din lipsă de marfă" 253.

Ideea că misterele religiei creştine includ canibalismul revine la Hume, în Istoria naturală a religiei. Un turc captiv în Europa şi care a fost convertit la creştinism este întrebat de preot, a doua zi după botez şi împărtăşanie, câţi zei are noua sa religie, iar turcul răspunde: „Niciunul… Mi-ai spus tot timpul că e doar unul, iar ieri l-am mâncat." 254

FILOSOFUL CRUD

De la dificultăţile clasice ale resurecţiei şi transsubstan- ţierii, criticii creştinismului trec la critica religiei în general şi a creştinismului în special. Boyer d'Argens atacă, în Scri- sori evreieşti (1742), instituţia călugăriei. Majoritatea capilor de familie din Paris, arată el, se poartă la fel de barbar faţă de fetele lor ca şi acele popoare din Peru ce păstrează femei- le capturate în război, le hrănesc bine şi le fac copii, pe care apoi îi mănâncă. La rândul lor francezii, o dată ce au trei sau patru fete, o mărită pe cea mai mare, iar pe celelalte le hă- răzesc de la naştere să fie trimise într-un fel de închisoare

(la mânăstire, evident) unde îndură mii de chinuri 255.

într-un text publicat anonim în 1770, d'Holbach face re- chizitoriul religiei în general. Fondatorii religiilor au imaginat zei teribili, cărora au început să le aducă sacrificii. Sângele omenesc a început să curgă pe altar şi cele mai dureroase, mai revoltătoare şi mai barbare sacrificii au fost folositepentru a fi mai agreabile acestor zei antropofagi. Popoarele au ajuns să smulgă copii de la sânul mamelor pentru a-i da drept hrană Dumnezeului lor. Sacrificiile din Biblie ne ara- tă, crede d'Holbach, că zeul creştinilor este cel puţin la fel de crud şi de inamic al regnului uman precum zeii grecilor, fenicienilor sau mexicanilor 256. D'Holbach va relua această teză şi în Sistemul naturii (1781). Teologia este o adevărată sursă a relelor de pe pământ. Sacrificiile au ajuns să reclame oameni, pentru că o divinitate infinită nu se poate reconci- lia decât printr-o victimă infinită 257.

într-un roman epistolar. Scrisorile lui Amabed (1769), Vol- taire recurge şi el la comparaţia dintre creştinism şi

caniba- lism. Acţiunea se petrece în Goa, iar scrisorile sunt trimise de un cuplu indian care este arestat de Inchiziţie sub acu- zaţia de apostazie. Inchizitorii sunt numiţi „antropofagi”, iar religia lor „religie de bandiţi”. În Dicţionarul filosofic (arti- colul Ateism) Voltaire arată că sunt mai curând fanaticii re- ligioşi aceia care sunt primejdioşi pentru societate. Hobbes,

„care era considerat drept ateu”, a dus o viaţă liniştită în vreme ce exaltarea religioasă a inundat de sânge Anglia, Sco- ţia şi Irlanda. „Spinoza era nu doar ateu, ci chiar a propovă- duit ateismul; însă nu el a fost acela care... i-a sfâşiat în bucăţi

pe cei doi fraţi De Witt mâncându-i la frigare." În Istoria in- dienilor americani, James Adair reflectează asupra cruzimii femeilor indiene care îi torturează înfiorător pe prizonierii de război. Acesta este rezultatul educaţiei şi obiceiurilor, ara- tă el. Aşa se întâmplă şi în Europa, spre exemplu la Lisabo- na, unde doamne din înalta societate se duc să se amuze atunci când martirii credinţei sunt duşi să fie arşi pe rug 258, în Robinson Crusoe, englezul află de la Vineri că pe insula acestuia există preoţi. De unde concluzia: „există preoţime chiar şi între cei mai ignoranţi păgâni din lume, iar politica de a plăsmui o religie secretă, pentru a asigura veneraţia poporului pentru cler, nu este proprie numai romanilor [ca- tolicilor], ci poate tuturor religiilor din lume, chiar şi la cei mai animalici şi mai barbari dintre sălbatici" 259.

Pornind de la o descriere grafică a diferitelor genuri de canibalism. Enciclopedia Yverdon (articolul Carne) arată că ori- ginea acestor acte aberante este „delirul”, un termen extrem de versatil. De aici provin obiceiuri jenante, cum ar fi ace- la de „a-şi zdrobi nasul, a găuri

urechile sau buzele, a lungi lobul urechii, a tăia bucăţi din degete, a scoate un testicul, a comprima corpul, a face incizii, a înfige ace în fese, a se epila, a-şi scoate dinţii [lista continuă în acelaşi stil pe un sfert de pagină] ... a damna, a arde, a semăncauniipe alţii şi a scrie tratate de morală despre bunăvoinţă şi caritate".

Adversarii filosofilor întorc complimentul. În Catehism filosofic (1749), abatele Flexier de Reval compară noua filo- zofie a impietăţii cu o „pudră corosivă" care „roade în came vie, găurind osul şi ajungând până la măduvă". Jacob-Ni- colas Moreau, într-un articol din Mercure de France publi- cat în 1757 despre „Cacouacs" („cei răi" în limba greacă), îi atacă pe filosofi: „A fost descoperită recent, pe la parale- la 48 din emisfera nordică, o naţiune de sălbatici, mai fero- ce şi mai redutabilă decât au fost vreodată caraibii." 260

Spectrul antropofagiei este invocat de filosofi şi în cri- tica anumitor obiceiuri religioase. În Cercetările filosofice asupra americanilor, de Pauw perorează împotriva circum- ciziei şi infibulaţiei. Evreii moderni „circumcid într-o ma- nieră foarte dezgustătoare şi care ar fi ea singură în stare

să inspire oroare pentru absurdităţile lor religioase". Un

„mohel", care are privilegiul de a nu îşi tăia niciodată un- ghiile „şi care este respectat infinit din cauza acestei difor- mităţi", taie prepuţul copilului, care ţipă în acest timp „ca şi cum ar fi omorât". După aceasta, „circumcisorul face câteva grimase, aplică limba pe părţile genitale ale neofitului, îşi bagă aceste părţi în

gură şi începe să sugă din toate puterile sale”, pentru a extrage sângele. Uneori scuipă, alteori însă el înghite prepuţul copilului, „aşa cum fac circumci- sorii din insula Madagascar” 261.

Excesele sălbaticilor şi ale antropofagilor sunt o oglindă în care Iluminismul descoperă excesele credinţei religioa- se. Prin intermediul acestor comparaţii, creştinismul oficial este reconstruit de radicalii Luminilor ca un fel de artefact incompatibil cu progresul civilizaţiei. Dualitatea creşti- nism-canibalism face vizibilă o dimensiune istorică ce de- vine suspectă moral.

Un subiect demn de o academie

într-o notă la Aline şi Valcour, Sade arată despre origi- nea antropofagiei că este o chestiune „imposibil de rezol- vat” 262. Este sigur însă, continuă el, că „acest obicei a fost general pe planeta noastră şi este la fel de vechi ca lumea”, însă cauza care a făcut ca o bucată de om să ajungă pe masa altuia este „absolut de nedefinit”. Pentru Sade, imposibili- tatea de a regăsi prima cauză este un handicap propriu şti- inţei istoriei. Altfel, analiza filosofică este perfect capabilă să regăsească, printr-un fel de regresiune imaginară, moti- vele care au „legitimat această cutumă”. Aici, demersul său este similar celui al lui Rousseau, care în Discurs despre ori- ginea inegalităţii arată că este imposibil să stabilim care a fost originea istorică a inegalităţii, însă putem stabili în ordine filosofică ce anume a făcut-o pe aceasta permanentă. Nu ar fi un subiect nedemn pentru o academie, conchide Sade, de a propune o competiţie cu un premiu „pentru acela care ar dezvălui incontestabila origine a acestei cutume”.

Chiar şi fără premiul lui Sade, filosofii au încercat să

descopere originea obiceiurilor canibale. Astfel, ei au declan-

Fig. 36. Căpitanul Cook observând un sacrificiu uman, desen de [ohn Webber (1777)

Teoria după care riturile îşi au originea în acte de cani- balism a fost frecvent vehiculată în secolul al XVIII-lea. În secţiunea numită Despre antropofagi a Cercetărilor filosofice de- spre americani, de Pauw, despre care Sade susţine că a scris cel mai mult despre problema originii antropofagiei fără însă a o rezolva, arată că „unii filosofi au crezut că obiceiul de a sacrifica victimele omeneşti derivă la origine [primitive- ment] de la antropofagie" 263. El acceptă că toate naţiunile au sacrificat odată oameni, însă nu mai este posibil să dove- dim că toate popoarele au fost antropofage, pentru că această stare barbară s-a petrecut înaintea timpurilor atestate istoric. Pluche arată că „această inumanitate [canibalismul], produsă de orgoliu şi mânie, pare să fi fost universală înainte de potop" 264. Sacrificiile omeneşti, scrie Virey, îşi au ori- ginea în antropofagie, care la rândul său este produsă de pasiunea violentă a răzbunării mai curând decât de foame- te. Barbaria este inseparabilă de antropofagie şi aproape toa-

te popoarele au fost odată canibale 265. Vico*, în Ştiinţa nouă, compară riturile sacrificiale din timpurile barbare cu sacri- ficiile antropofage din America 266.

Chestiunea originii ritualului este importantă pentru fi- lozofii Luminilor în măsura în care ea este un element al teoriei despre originea societăţii în general. Am văzut

că în dreptul natural existenţa şi natura societăţii sunt clarificate plecând de la o stare preasociativă, chiar sălbatică. Dar so- cietatea nu este pur şi simplu faptul de a fi împreună al unui număr de oameni. Important, pentru filosofi şi jurişti, e ceea ce anume îi leagă pe aceşti oameni, ceea ce îi ţine laolaltă, suplimentul semnificativ care face ca suma prezenţei lor să nu fie una doar numerică. Un exemplu este suficient. Di- sertaţiile speculative despre originea limbajului care sunt popu- lare în secolul al XVIII-lea (Rousseau şi Monboddo au produs două din cele mai cunoscute asemenea lucrări) sunt de fapt studii despre originea şi natura societăţii în gene- ral. Limbajul este necesar comunicării, care are un sens nu- mai în măsura în care oamenii alcătuiesc un grup, ceea ce înseamnă că pentru a descoperi originea limbajului este ne- cesar să descoperim care a fost izvorul şi scopul societăţii.

Şi invers: numai în măsura în care înţelegem cum şi de ce s-a format societatea putem lămuri la ce anume a folosit lim- bajul şi ce forme a luat acesta în societatea primitivă.

Discuţia despre originea ritualului este explicabilă, în par- te, tot printr-o asemenea necesitate de sistem. Câtă vreme religia şi cultul religios sunt socotite condiţii necesare ale exis- tenţei societăţii, lămurirea originii lor devine o parte a dis- cursului despre natura corpului social. La rândul său, acesta face lumină-asupra originilor religiei în general şi a cultului în special. Antropofagia nu apare întâmplător în această ecuaţie. Dacă omul stării de natură a fost un canibal, atunci primul său cult religios a fost unul sângeros şi idolatru.

Această inferenţă apare şi mai probabilă dacă ne amintim

* Giambattista Vico (1668-1744). Filosof italian, profesor la uni- versitatea din Napoli. Lucrarea sa

Ştiinţa nouă (1725) este o interpre- tare originală şi influentă a obiceiurilor şi mitologiei popoarelor.

că în discuţiile despre starea de natură acţiunile omului na- tural sunt imputate pasiunilor sale, de pildă pasiunii fricii.

Formarea religiei este explicată, de la Hobbes la Hume, ca o geneză a superstiţiei din sentimentul de teroare al omului primitiv.

Dar autorii secolului al XVIII-lea au şi unele motive mai particulare pentru a explora ideea originii canibale a cultului. Într-o perioadă în care discursul despre originea in- stituţiilor este parte a naraţiunilor oficiale de legitimare, ideea că toate popoarele au trecut printr-o stare atât de pu- ţin nobilă şi că primul lor cult a fost unul antropofag are un cert potenţial subversiv. Dacă ea este adevărată, atunci înseamnă că omul natural nu a fost inocent şi că istoria ori- ginilor popoarelor civilizate trebuie privită cu o oarecare cir- cumspecţie.

între manifestările religiei care atrag atenţia filosofilor, sacrificiul are o semnificaţie aparte. În istoria culturii creş- tine, repulsia faţă de anumite tipuri de sacrificiu are o gre- utate considerabilă. Filosofii preiau această temă şi pun sub semnul întrebării cauzele şi justificarea sacrificiilor reli- gioase. În articolul Antropofagi din Dicţionarul filosofic, Vol- taire arată că fanatismul religios este capabil să ducă la antropofagie şi sacrificii, după cum se vede din cărţile sa- cre ale evreilor, unde Moise le spune evreilor că dacă nu res- pectă ceremoniile atunci mamele vor ajunge să-şi mănânce copiii. În timpul lui Iezechel este probabil că

evreii consu- mau came de om, după cum se vede din profeţiile acestuia, unde se arată că ei vor mânca nu numai caii inamicilor lor, ci şi călăreţii. „Acesta este un lucru pozitiv", comentează

Voltaire. „De fapt, de ce evreii nu ar fi fost antropofagi? Ar fi singurul lucru care lipsea poporului lui Dumnezeu pentru a fi cel mai abominabil de pe pământ."

Ipoteza originii canibale a riturilor este de origine anti- că. Ea este formulată în cartea a II-a a lucrării lui Porfir, De- spre abstinenţă, care tratează despre sacrificiile animale şi ca atare nu priveşte direct subiectul nostru. Discutând însă de- spre sacrificiile omeneşti. Porfir atinge problema canibalismului. Scopul său este justificarea vegetarianismului, iar

unul din argumentele sale este că sacrificarea animalelor, chiar şi atunci când este necesară, nu trebuie să ne ducă la concluzia că trebuie să mâncăm carnea victimelor. Pentru a demonstra acest lucru, el face o paralelă cu jertfele omeneşti.

După ce expune o istorie a sacrificiilor umane, despre care afirmă că unele ar fi perpetuate şi în prezent. Porfir arată că acestea nu autorizează consumul cărnii de om. Pe baza acestui exemplu special, el trece la enunţarea unei conclu- zii generale, anume că din necesitatea sacrificării animale- lor nu rezultă obligaţia de a le consuma carnea. Despre unele dintre sacrificiile animale. Porfir susţine că la început ele ar fi fost sacrificii omeneşti. Cu timpul, victima omeneas- că ar fi fost înlocuită de una animală. Concluzia filozofului neo-platonist este categorică: din acest exemplu noi vedem

nu doar că nu avem obligaţia să mâncăm carnea animalului sacrificat, ci şi că suntem sub o interdicţie de a o face, aşa cum în sacrificiul omenesc originar ar fi existat, desigur, in- terdicţia de a consuma carnea celui jertfit.

în secolul al XVIII-lea, această teorie reapare pe fondul preocupării faţă de efectele superstiţiilor. Articolul abatelui Edme Mallet despre Antropofagi din Enciclopedie avansează ideea că antropofagia este la originea ritualurilor care presupun victime omeneşti. El prezintă o teorie a is- toriei culturale a omenirii în care antropofagia nu este „cî- tuşi de puţin viciul unui ţinut sau al unei naţiuni, ci acela al unui secol. Înainte ca oamenii să fie îmblânziţi prin naşterea artelor şi civilizaţi prin impunerea legilor, se pare că majoritatea popoarelor se hrăneau cu came de om. Se spune că Orfeu a fostprimul care i-a convins pe oameni de inu- manitatea acestui obicei şi a reuşit să-l abolească".

Cea mai influentă teorie despre antropofagie, originea ritualului şi a societăţii, este aceea a lui Sigmund Freud. În

Totem şi tabu (1913) el pleacă de la ideea după care între pro- cesele mentale ale nevroticilor şi ale sălbaticilor ar exista niş- te legături. În ce îi priveşte pe aceştia din urmă, Freud pare să creadă că antropofagia este o îndeletnicire naturală, do- vadă remarca sa despre aborigenii australieni, „cei mai înapoiaţi şi mai mizerabili dintre sălbatici... aceşti bieţi ca-

nibali goi". Fenomenul care îl intrigă în cea mai mare mă- sură pe Freud este similaritatea dintre adorarea

tabu-ului şi nevroza obsesională. Sălbaticii şi nevroticii obsesionali, precizează el, întreţin aceeaşi relaţie în raport cu unele nume. Freud este aici în căutarea unei explicaţii la un fe- nomen ciudat, anume prohibiţia incestului. Este tocmai acest caracter comun, mai precis universal, al prohibiţiei in- cestului, acela care este problematic. Sălbaticii, care alt- minteri duc o viaţă lipsită de multe din restricţiile omului civilizat, respectă şi ei prohibiţia incestului, ceea ce ne ara- tă că această interdicţie nu este impusă de civilizaţie. Ipo- teza lui Freud este că avem de-a face aici cu o cauză universală, mai precis cu una care acţionează la unnivel in- conştient.

Pentru a degaja această cauză şi pentru a-i înţelege efec- tele, Freud face apel la un gen de stare de natură, mai pre- cis la ceea ce el numeşte „hoarda primordială a lui Darwin", tribul adunat în jurul totemului, o entitate determinantă în ceea ce priveşte identitatea societăţii primitive. Freud men- ţionează o teorie a lui Garcilasso de la Vega după care to- temul îşi are originea în nevoia clanurilor de a se distinge prin nume. Analiza din Totem şi tabu îşi propune să expli- ce în ce condiţii a apărut această distincţie de nume susţi- nută de alegerea totemului şi ce rol are ea. Hoarda primitivă, aşa cum o înţelege Freud, seamănă foarte mult cu familia patriarhală a filosofilor politici clasici. Ea este un grup hobbesian restrâns, în care un bărbat îşi exercită o domina- ţie arbitrară asupra câtorva femei şi copii: „acolo se găseş- te un tată violent şi gelos, care ţine pentru el toate femelele şi care îşi goneşte fiii pe măsură ce aceştia cresc" 267.

Dacă ar fi rămas în acest stadiu, familia primitivă ar fi dispărut pe fondul animalităţii. Însă Freud introduce o discontinuitate majoră în istoria formelor naturale de gu- vernare, un contract social pe care îl încheie între ei

fiii mar- ginalizaţi şi izolaţi ai tiranului primitiv: „într-o zi, fraţii care au fost izgoniţi s-au întors reuniţi, l-au ucis şi l-au mâncat pe tatăl lor şi astfel au pus capăt hoardei patriarhale.” Ca- nibalismul apare aici ca moment culminant al unui pact ce

scoate omenirea din stadiul animalităţii. Pentru Freud, an- tropofagia este un complement necesar al răzbunării arhai- ce: „Pentru aceşti canibali sălbatici, este de la sine înţeles că ei nu s-au mulţumit să-şi ucidă victima, ci au devorat-o.

Tatăl primordial şi violent a fost modelul temut pentru fie- care dintre fraţi. În actul de a-l devora, ei şi-au desăvârşit identificarea cu el, iar fiecare dintre ei a căpătat o porţiune din puterea sa. Masa totemică, probabil cel mai vechi fes- tival al omenirii, ar fi doar o repetiţie şi o comemorare a acestei crime memorabile, care a fost începutul atâtor lucruri —

al organizării sociale, al restricţiilor morale şi al religiei."

După uciderea tatălui, fraţii ucigaşi ar fi cuprinşi de re- muşcări, motiv pentru care ei ar fi încercat să inverseze sim- bolic sensul evenimentelor, interzicând uciderea totemului, care este un substitut al mortului. Religia totemică, adică ansamblul de credinţe ce dau o identitate grupurilor pri- mitive de oameni, îşi are originea în „sentimentul filial de vinovăţie, ca o încercare de a atenua acest sentiment şi pentru a-l îmbuna pe tată printr-o supunere ulterioară. Toate celelalte religii trebuie văzute ca încercări de a rezolva aceeaşi problemă”. Fraţii ar fi încercat să se dezică de fruc- tele crimei lor, renunţând la drepturile pe care le-

au dobân- dit asupra femeilor hoardei (care acum ar fi fost „eliberate”), de unde şi prohibiţia incestului. Prin urmare, prohibiţia in- cestului are la origine un gen de calcul politic. Fraţii ar fi fost uniţi împotriva tatălui pentru că doreau femeile acestuia, însă o dată tatăl eliminat şi femeile dobândite, aceeaşi dorinţă îi dezbină. Alternativa renunţării la femei este o sta- re de natură hobbesiană, susţinută de pasiune şi de un gen de egalitate naturală, din care se iese numai printr-un trans- fer al unor drepturi primitive: „Noua organizaţie [a tribului după asasinarea patriarhului] s-ar fi destrămat într-o luptă a tuturor împotriva tuturor, pentru că niciunul nu ar fi avut o asemenea putere covârşitoare, încât să fie capabil să-şi asume cu succes poziţia tatălui. Fraţii nu au avut de ales, dacă doreau să trăiască împreună… decât să instituie legea împotriva incestului… în acest fel, ei au salvat orga- nizaţia care i-a făcut puternici şi care s-ar putea să fi fost

bazată pe sentimente şi acte homosexuale, care îşi au pro- babil originea în lunga perioadă de expulzare din hoardă." 268

Familia primordială condusă de un despot-patriarh, sta- rea de anarhie naturală, ideea contractului de întemeiere a societăţii şi a transferului de drepturi naturale, originea ri- turilor într-un sacrificiu sângeros acompaniat de antropo- fagie, hoarda de primitivi canibali şi sodomiţi: toate aceste elemente sunt parte a unor scenarii îndelung exersate de fi- lozofia şi antropologia clasice şi care apoi nu au rămas fără ecou în antropologia ştiinţifică a secolului al XIX-lea. Pri- vită din această perspectivă, teoria despre totemism este o

resuscitare remarcabil de ortodoxă a personajelor teatrului dreptului naturii, lucru deloc surprinzător, pentru că lec- turile filosofice au fost un element formativ important în cariera lui Freud.

Schema din Totem şi tabu nu este totuşi o simplă reiteraţie a unor argumente clasice. În vreme ce canibalul este recu- perat în beneficiul unei reconstrucţii a istoriei societăţii şi a instituţiilor sociale fundamentale, el este totodată şi alie- nat. Ceea ce distinge canibalul lui Freud de acela al antro- pologiei clasice este faptul că el e un personaj abisal, actor al unei psihologii a inconştientului. Creaţie a naturii şi sur- să a societăţii, antropofagul freudian este un tiran emina- mente privat, a cărui tragedie primitivă este consumată şi al cărui reziduu este inconştient. Freud îl închide astfel pe ca- nibal într-un exotism şi un primitivism fundamental. Cani- balul autorilor clasici îşi celebrează festinul în extazul victoriei ori zdrobit de imperiul necesităţii. Canibalul lui Freud este strivit de propriile pulsiuni, iar în această implozie el se re- poziţionează ca sursă a istoriei conştiinţei sociale.

O CHESTIUNE DE GUST

Dieta imposibilă

Cât de potrivită este carnea de om pentru a fi consuma- tă? Aceasta nu este o întrebare cu implicaţii doar gastrono- mice. În cazul în care carnea omenească se dovedeşte un aliment hrănitor şi sănătos, antropofagia nu poate fi respin- să pe baza unei fiziologii speculative ori experimentale. Mai grav: dacă omul poate prospera după ce consumă om, atunci se întrevede posibilitatea integrării antropofagiei într-un cir- cuit al substanţei nutritive sancţionat de legea naturii. Iată de ce filosofii sunt interesaţi să stabilească

în ce măsură car- nea omenească este un aliment compatibil cu constituţia omului.

Dificultatea redutabilă ridicată de această chestiune în aparenţă simplu de decis este următoarea: dacă în forma sa ea este susceptibilă de o confirmare experimentală, în rea- litate ea face parte dintre experienţele interzise, imposibil de organizat, din consideraţii morale. Cel mai celebrudintre acestea este cel al copiilor crescuţi în izolare pentru a sta- bili natura primului limbaj pe care aceştia îl folosesc.

Obstacolele epistemologice şi barierele morale au făcut problema dietei antropofage dificil de rezolvat. Virey ara- tă că nu ştim dacă unii autori au dreptate când afirmă că pentru canibali carnea deom este maigustoasă decât aceea de animal, dar că acest lucru nu este probabil. El nu furni- zează nicio dovadă, ci doar susţine că „acesta este un su- biect înfiorător asupra căruia s-a insistat prea mult” 269.
Predecesorii lui Virey însă par să-l fi găsit inepuizabil.

Impresia iniţială a fost aceea că unele cărnuri neobişnui- te printre care şi carnea de om sunt alimente nenaturale şi de aceea ele produc disconfort, greaţă sau chiar boli. Mar-

co Polo spune că un popor care consumă came crudă este greoi şi stupid, până la impotenţă. În Eseuri Montaigne afir- mă că în Indii oamenii sunt obişnuiţi cu alte alimente, într-atâta încât pentru unele popoare de acolo „cărnurile noastre sunt mortale şi veninoase” 270. În secolul al X VIII-lea, aceste relatări sunt diseminate,

între alţii, de Adam Smith, care susţine, în prelegerile de jurisprudenţă ţinute la Glas- gow în 1763, că mâncatul de carne crudă le produce sălbaticilor indigestie, melancolie şi ipohondrie 271. Din cartea lui

Labat despre Etiopia Occidentală aflăm că barbarii de aco- lo îşi obişnuiesc copiii să mănânce came omenească. Ei cred că cea mai bună carne este aceea a femeilor. Să nu ne mi- răm că aceşti nenorociţi sunt infectaţi de lepră şi de sifilis.

Ei mănâncă corpuri infectate, beau un sânge corupt 272. Vi- rey crede că cei din zonele meridionale nu pot digera bine carnea, spre deosebire de nordici, care o mănâncă uneori crudă. De aceea, ei o mănâncă semiputrezită, pentru a o asi- mila mai repede. Negrii o mănâncă putrezită, ceea ce îi îm- bolnăveşte de maladii cutanate 273. Din articolul Carne din

Enciclopedia Yverdon aflăm că în America se găsesc antropo- fagi, însă majoritatea nu mănâncă came de om şi nu beau sânge decât din necesitate sau bravadă. Unii vomită aceste alimente care îi incomodează foarte mult.

Alţi savanţi care au studiatmai îndeaproape această pro- blemă ajung la concluzii diametral opuse. În Cercetări filo- td fice asupra americanilor, de Pau w respinge ideea că mâncatul cărnii de om este dăunător. Unii autori, ne informează el, au susţinut că sarea din carnea şi din sângele de om îi pre- dispune pe antropofagi la anumite boli cum ar fi „virusul venerian”. Această teorie, despreantropofagie ca producătoare de boli venerice, ar fi fost avansată de un medic italian, Fioravanti. El ar fi făcut experienţe cu câini pe care i-ar fi hrănit timp de două luni cu carnea altor câini; bietele do- bitoace ar fi contactat o maladie care nu ar fi fost diferită de „răul venerian”. Bacon a pretins şi el că negustorii de provizii au vândut came de om pusă la sare trupelor fran- ceze care asediau oraşul Napoli, în 1494, locul unde a fost detectat sifilisul pentru prima

oară în Europa.

FILOSOFUL CRUD

226

împotriva acestor teorii, de Pauw ridică o serie de obiec- ţii influenţate de spiritul empirismului. Bacon ar fi trebuit să vadă că în insula Dominica, unde nu trăiesc antropofagi, există mai multe maladii veneriene ca în oricare altă parte,

„ceea ce ruinează absolutaceastă ipoteză", pentru că în acest caz focarul maladiei ar fi trebuit sa fie în Caraibe şi nu în

Antile. Cât despre experimentele cu câini, acestea ar fi fost repetate de Astruc 274. După ce a hrănit şase luni un câine cu carnea altor câini, acela ar fi constatat că animalul nu are nimic, „nici dezgust, nici pierderea părului" şi niciunul din simptomele descrise de italian. Este posibil, speculează de

Pauw, să existe „o diferenţă sensibilă" între cele două ex- perienţe: Fioravanti ar fi folosit cărnuri „fetide şi putrefia- te" în vreme ce Astruc ar fi recurs la cărnuri „sângerânde şi sănătoase". Experienţa medicului francez dovedeşte, con- chide de Pauw, că animalele care se devorează unele pe al- tele nu au nimic 275.

Fragmentele corpului omenesc au fost multă vreme şi un ingredient al unei farmacopei de inspiraţie magică. Te- oriile despre virtuţile curative ale sângelui circulă până în plină epocă industrială. În abatoarele din Chicago erau aduse femei pentru a fi servite cu un pahar de sânge proas- păt de vită, un leac reputat contra anemiei. Sângele omenesc era considerat eficace împotriva convulsiilor. Pulberea de craniu de om avea efect împotriva acceselor de nebunie, iar grăsimea spânzuraţilor este folosită ca ingredient în diferi- te

unguente. În zonele protestante din Germania sângele condamnaţilor decapitaţi pe eşafod era vândut, fiind uneori băut la faţa locului de epileptici şi de alţi nenorociţi, un obicei atestat ultima oară la Marburg în 1865. În 1843, lângă Ha- novra, câţiva epileptici s-au adunat în jurul eşafodului cu căni, fiind însă îndepărtaţi de un medic, pe motiv că sânge- le nu are niciun efect asupra bolii lor. Un oficial al tribu- nalului local s-a înduioşat de bolnavi şi le-a adus un certificat de la doi profesori de la Universitatea din Gottingen care atesta că băutul sângelui ar putea avea un efect psihologic binefăcător 276. Miloşii profesori sunt însă excepţia. În seco- lele al XVIII-lea şi al XIX-lea, avântul farmaciei şi reforma

O CHESTIUNE DE GUST

227

pedepselor penale vor elimina asemenea remedii extreme.

Tot în această perioadă intră în declin şi credinţele despre vampiri. Lucrarea lui Dom Augustin Calmet*, Tratat asupra apariţiilor şi asupra vampirilor (1751) arată că oamenii văd vampiri datorită unui proces chimic, o influenţă a efluviilor care se ridică din pământul din cimitire, ce este îmbibat de sân- gele morţilor şi de spiritele lor volatile. Aceşti vapori exci- tă imaginaţia oamenilor prea creduli 277. Eliminat dintre personajele ştiinţei naturale, vampirul va popula de acum înainte doar imaginaţia literară.

Ştiinţa modernă este aceea care pecetluieşte soarta discuţiei despre calităţile nefaste ale cărnii de om. În secolul al XIX-lea, teoria germenilor patogeni are un efect dublu:

pe măsură ce identifică noi surse de contaminare, ea

elimi- nă de la orizontul explicaţiei sursele tradiţionale ale mala- diilor: contagiunea prin efluvii, vapori şi alte particule misterioase, cărora le substituie ipoteza infecţiei. Decima- rea populaţiilor de primitivi ca şi sănătatea lor lamentabilă vor fi explicate de acum înainte ca efecte ale mizeriei. Mur- dăria şi dezgustul au fost întotdeauna parte a sentimente- lor trezite de prezenţa sălbaticilor. Du Tertre descrie o băutură a indienilor care este făcută din saliva şi din ingredientele mestecate de nişte bătrâne „a căror gură pute ca o latrină" 278, însă prezenţa murdăriei iese în evidenţă mai ales în seco- lul al XIX-lea, pe fondul trezirii conştiinţei igienice a omului occidental. Malthus face un catalog al murdăriei naţiunilor sălbatice în Eseu despre principiul populaţiei (ediţia din 1803).

În Ţara de Foc locuitorii sunt acoperiţi de mizerie şi viermi, pe coasta de nord-vest a Americii un explorator a găsit o casă în care dormeau, mâncau şi locuiau 800 de persoane;

în acele locuri oamenii sunt aşa de murdari încât mănâncă viermii care îi acoperă, iar putoarea sălaşurilor lor o între- ce pe aceea a vizuinilor de animale; la unele triburi din Si- beria „rămăşiţele putrede ale peştilor şi excrementele copiilor nu sunt niciodată curăţate". Mizeria alimentelor, ob- servă Malthus, îi îmbolnăveşte pe sălbaticii care consumă

* Dom Augustin Calmet (1672-1757). Teolog francez.

„carne putredă" şi respiră „inhalaţii putrede". Datorită in- fecţiilor, în America regiuni întregi au fost transformate într-un deşert presărat cu „cranii, membre, coaste şi coloane vertebrale ori alte vestigii ale

corpului omenesc”.

Teoria despre consecinţele mizeriei, care înlocuieşte dis- puta privitoare la intoxicaţiile produse de carnea de om, semnalează o mutaţie epistemologică. În vreme ce discuţia despre carnea de om era parte a unei medicine speculative care, la rândul său, ţinea de ştiinţa legilor naturii, noţiunea de mizerie este un element al ştiinţei sociale. În secolele al

XVIII-lea şi al XIX-lea mizeria generează un univers de per- cepţii pe care se clădesc noile ştiinţe ale economiei politice şi sociologiei, precum şi noile ideologii ale luptei de clasă şi ale revoluţiei sociale. Pe fondul acestora, antropofagul dispare în beneficiul mizerabilului, un personaj care este descoperit în toate tipurile de societate şi de aceea poate fi subiect al unei ştiinţe universale a inegalităţii şi lipsei. Pentru aceasta, chestiunea dietei aberante va apărea ca o pro- blemă socială şi nu ca o cheie în care poate fi descifrată natura omenească.

Apologia vegetarianismului

în Despre consumul de carne, Plutarh povesteşte că Dio- gene s-a aventurat să mănânce o caracatiţă crudă, pentru a scăpa de inconvenientul de a mânca mâncare gătită. „Acest filosof – arată Plutarh dezgustat – şi-a riscat viaţa luptându-se cu o caracatiţă vie pentru a ne brutaliza nouă vieţile.”

A mânca sau a fi mâncat: acestea sunt limitele unui interval de posibilitate care i-a interesat în cel mai înalt grad pe fi- lozofi. În legătură cu dieta cu came, ei identifică două întrebări majore: una de drept (dacă omul are vreun drept asupra cărnii fiinţelor cu care se hrăneşte) şi una de fapt

(dacă omul este destinat prin natura sa consumului de car- ne). Prima conduce la o analiză a dreptului natural

care co- mandă asupra regimului alimentar, iar cea de-a doua la o fiziologie speculativă. Antropofagia vine să complice soco- telile ambelor ştiinţe.

O CHESTIUNE DE GUST

Primii reprezentanţi importanţi ai vegetarianismului fi- lozofic au fost pitagoreicii. Despre aceştia ne relatează Por- fir, în Viaţa lui Pitagora. Unul din motivele pentru care secta pitagoreicilor se abţine atât de la came cât şi de la linte pare să fi fost teama de conotaţiile antropofage. Pitagora ar fi sus- ţinut că la începutul universului, pe când domnea dezordi- nea, germenii care erau răspândiţi şi semănaţi pe pământ putrezeau împreună, rezultând o creştere comună a animalelor şi plantelor. Din aceeaşi putreziciune s-au format şi oa- menii şi lintea. Dovezile sale ar fi irefutabile, pentru pitagoreici cel puţin. Desfaceţi un bob de linte, expuneţi-o un timp la căldură şi reveniţi după un timp. Veţi simţi mirosul de să- mânţă umană. Când aceasta înfloreşte, puneţi-o într-un ghi- veci şi reveniţi după nouăzeci de zile; veţi vedea fie un cap de copil bine format, fie un sex femeiesc.

Marea pledoarie a lui Porfir în favoarea vegetarianismului se găseşte în Despre abstinenţă, unde sunt discutate idei- le în favoarea consumului de came propuse de stoici şi de epicurieni. Aceştia ar fi arătat că dacă filosofia pitagoreicilor referitoare la transmigraţia sufletelor de la om la animal ar fi adevărată, acesta ar fi un argument nu împotriva, ci în favoarea uciderii animalelor. Astfel, noi am elibera mai repede sufletul din închisoarea trupului animal. Pe de altă parte, precauţiile pe care Pitagora le-ar fi luat pentru a-i sal- va pe oameni de la antropofagie sunt prostii. Ideea că este acelaşi

lucru ca omul să-şi mănânce semenii sau să se îndoa- pe cu carne de porc ori de vită mai degrabă incită la antropofagie. Iar dacă nu există antropofagie în epoca respectivă, de ce a mai fost nevoie de un asemenea precept? 279 Porfir respinge aceste raţiuni ale consumului de carne, cu argu- mente care sunt aplicabile, însă nu specifice, şi în cazul con- sumului de carne de om: animalele sunt parte la logos, iar dacă scopul nostru este să îi semănăm lui Dumnezeu atunci noi trebuie să păstrăm o inocenţă faţă de toate fiinţele.

Eseul lui Plutarh, din care Rousseau va extrage o porţiune considerabilă pentru a o insera în Emile, demonstrează că omul nu este carnivor de la natură şi că motivele obiş- nuite avansate în favoarea consumului de came sunt doar

nişte pretexte. Astfel, noi nu mâncăm carne nici din necesi- tate şi nici pentru a ne apăra, caz în care ar trebui, afirmă

Plutarh, să mâncăm lei şi tigri, nu animale domestice. Cât de costisitoare este masa aceea, întreabă el, pentru care o creatură şi-a pierdut viaţa? Să judecăm care filosofi sunt mai potriviţi să ne educe ca oameni: „cei care ne îndeamnă să ne mâncăm copiii, prietenii, taţii şi soţiile după moartea lor, ori Pitagora şi Empedocle?” 280

Creştinismul aduce cu sine o justificare religioasă şi o popularitate crescândă a restricţiilor consumului de carne, care însă nu elimină argumentele etice şi utilitare ale filo- zofilor. Una din cele mai comune teorii este aceea cu privi- re la caracterul crud al măcelarilor şi

vânătorilor. Vânătoarea produce caractere crude, afirmă utopienii lui Morus, pentru că generează „plăceri brutale”. Măcelarii sunt recrutaţi în Utopia doar din rândurile sclavilor. Cetăţenii trebuie ţi- nuţi departe de această ocupaţie pentru că „măcelărind ani- male învăţăm să măcelărim oameni” 281. Pentru Monboddo, schimbarea felului de viaţă al omului, de la fructivor la car- nivor, a produs „o mare schimbare în caracterul său”. Ca vegetarian, omul era timid şi fugea la apropierea oricărei fiare. Ca vânător, el a devenit feroce şi îndrăzneţ, „plăcându-i sângele şi cruzimea”. Rezultatul acestui proces a fost antropofagia: „Războiul s-a succedat, apoi, în mod natural, vânătorii, iar consecinţa războiului a fost că învingătorul l-a mâncat pe învins... pentru că între asemenea oameni războiul este o manieră de a vâna.” 282

O versiune extremă a vegetarianismului apare într-o uto- pie franceză, O nouă călătorie în ţinuturile australe, de Jacques

Sadeur (1676), a lui Gabriel de Foigny. În această carte, niş- te ciudate fiinţe hermafrodite din Australia ţin discursuri în care prezintă doctrine fundamental opuse ideilor euro- pene. În chestiuni teoretice cum ar fi libertatea naturală ori sinuciderea, locuitorii pământului austral au opinii suspect de radicale. În unele pasaje este propus un vegetarianism absolut. Australienii urăsc într-atâta animalele, încât încear- că să le elimine complet. Ei „fac în fiecare zi lucruri de ne- conceput pentru a le extermina”, până la a distruge insule

întregi ori a nivela „munţi înalţi de o leghe”, locuri unde do- bitoacele şi-ar putea găsi adăpostul. Nici peştii

nu sunt mai populari între australieni. Ei nu mănâncă deloc carne şi nu înţeleg deloc de ce europenii fac asta. Motivele vegetaria- nismului lor sunt expuse sub forma unei liste cu cinci punc- te: 1. Carnea e o hrană prea crudă pentru umanitate; 2. „carnea animalelor fiind apropiată de aceea a oamenilor, cei care pot să o mănânce vor mânca fără dificultate şi carnea acestora din urmă”; 3. Digestia cărnii e periculoasă; 4. Devenim ase- mănători brutelor a căror came o mâncăm; 5. Animalele sunt o specie josnică 283. Probabil nu cea mai sistematică expune- re de motive, însă concluziile, cel puţin, sunt clare.

Cea mai importantă discuţie despre dietă, din perspec- tiva filosofiei politice, a fost aceea referitoare la posibilita- tea ca omul natural să fi fost vegetarian. Pentru că în teoriile dreptului natural omul stării de natură trăieşte sub dicta- tul legii naturale, este important de clarificat dacă această lege îi prescrie sau îi interzice cruzimea faţă de alte fiinţe şi, nu în ultimul rând, faţă de alţi oameni. Vegetarian, acest om nu mai apare ca un transgresor primejdios al dreptului natural ori ca o fiinţă greu de conciliat cu prezenţa unei societăţi.

Aceasta este o posibilitate întrevăzută încă din Antichi- tate. Diodorus Siculus speculează că primii oameni s-ar fi hrănit cu fructe şi rădăcini 284. Filosofii moderni sesizează potenţialul acestei teorii şi o integrează în speculaţiile de- spre omul natural. În Primul tratat asupra guvernării, Locke arată că Adam era vegetarian. Abia lui Noe i s-a acordat de către Dumnezeu permisiunea să folosească animalele pentru hrană. Această permisiune este văzută însă de Locke ca limitată; alternativa ar fi fost să recunoască un drept acordat de Dumnezeu primilor patriarhi de a folosi creaturile vii după plac. Acesta ar fi inacceptabil, pentru

că ar implica ideea unei puteri de dispoziţie absolută asupra unor vietăţi şi ne-ar cultiva înclinaţii crude: „Sir Robert [Filmer] ar fi trebuit să ducă puterea monarhică [aşa cum o concepe el] un pas mai departe şi să ne demonstreze că prinţii pot să îşi mănânce supuşii, de vreme ce Dumnezeu a dat lui Noe şi moşteni- torilor săi puterea de a mânca orice lucru care mişcă.” 285

FILOSOFUL CRUD

Chestiunea consumului de came în starea de natură are o importanţă centrală la Rousseau. El încearcă să stabileas- că, în Discurs despre originea inegalităţii, că omul natural este o creatură bună şi liniştită, care e departe de a trăi într-un univers hobbesian. Dacă pasiunea pentru carne şi absenţa normelor l-ar face antropofag, atunci acest om ar fi o fiin- ţă natural rea, pe care un superior politic are tot dreptul să îl domine. Cum Rousseau doreşte să dovedească exact con- trariul, anume că omul este de la natură bun şi că ordinea politică este o uzurpare, el trebuie să confrunte, evident, chestiunea dietei primitive. Soluţia sa este radicală: omul natural este vegetarian. Desigur, obiecţia principală ar fi că există numeroase popoare sălbatice care sunt carnivore şi chiar canibale. Exemplul clasic este acela al caraibilor.Această dificultate este evitată de Rousseau pe baza unui apel ex- trem de parţial la autoritatea literaturii de călătorie. Într-o notă la Discurs el pretinde că observaţiile anatomice ne ara- tă că specia umană este „fructivoră” şi nu carnivoră. Acest lucru are un efect pacificator. Prada este singurul motiv de luptă între animalele carnivore, scrie Rousseau într-un pa- saj influenţat probabil de Istoria naturală a lui Buffon; ani- malele care nu consumă came se bucură de o pace continuă.

Pentru Rousseau, vegetarianismul omului natural ne ara- tă că viaţa era uşoară în starea de natură şi că existau pu- ţine motive ca omul să iasă din această stare, idee preluată apoi de Mercier, în Omul sălbatic (1784), unde acesta prezin- tă o imagine idilică a indienilor fericiţi. Mesele lor primiti- ve sunt modeste şi nu includ decât „ierburi gustoase, fructe de cocotier, rădăcini suculente şi uneori ceva vânat”.

în Eseu despre originea limbilor, Rousseau aduce altă do- vadă că omul naturii a fost vegetarian. Nu e posibil să con- sumăm came crudă, crede el; chiar şi sălbaticii o prăjesc la foc. Or, focul presupune deja o grupare socială. El pune pe fugă animalele, însă adună în jurul său un grup omenesc organizat şi nu pe solitarul stării de natură 286.

în Emile găsim o nouă disertaţie despre alimentaţie. Deşi subiectul lucrării este educaţia omului civilizat, chestiunea alimentaţiei în starea de natură este decisivă, pentru că

O CHESTIUNE DE GUST

233

Rousseau crede că copilul a cărui educaţie ideală o planifi- că trebuie să fie, cel puţin în anumite privinţe, asemenea omului natural. Nu există un medic mai bun decât propriu] apetit, susţine el. În starea primitivă alimentele cele mai agreabile erau cele mai sănătoase, iar primul aliment pe care natura ni-l oferă este laptele, care după Rousseau este o substan- ţă de natură vegetală şi nu animală. Această teorie nu este unică în epocă; ea este inspirată de eseul despre alimente al lui John Arbuthnot. După laptele vegetal, primele alimen- te pe care le consumă omul natural sunt „fructele, legume-

le, câteva cărnuri fripte, fără garnituri şi fără sare: acestea erau festinurile primilor oameni". Aceste gusturi trebuie să fie păstrate copilului pe cât de mult e posibil 287. Că gustul pentru came n u este înnăscut este dovedit, crede Rousseau, de „indiferenţa" copiilor pentru came. Aceştia preferă, se ştie, „hrana vegetală, precum lactatele, patiseria, fructele...

Este important să nu denaturăm acest gust primitiv şi să nu îi obişnuim pe copii [să fie] carnasieri" 288. Această alimen- taţie este bună pentru „caracter". De ce însă un copil îndo- pat cu lapte şi plăcinte ar ajunge un cetăţean mai bun?

Rousseau propagă o teză pe care probabil a întâlnit-o în Omul maşină al lui La Mettrie, conform căreia mâncătorii de car- ne au o doză de ferocitate. După Emile, marii mâncători de came sunt în general cruzi şi cu alţi oameni. „Aceasta este o observaţie valabilă pentru toate locurile şi timpurile: bar- baria englezilor e cunoscută... sălbaticii sunt cruzi...această cruzime vine de la alimentele lor. Ei merg la război precum la vânătoare şi îi tratează pe oameni ca pe urşi... marii scelerаţi se obişnuiesc cu crima bând sânge." O altă sursă ar pu- tea fi Eseurile lui Montaigne, de unde aflăm că copiii au o înclinaţie către cruzime împotriva animalelor pe care adul- ţii din păcate nu o reprimă. „Aici sunt adevăratele seminţe şi rădăcini ale cruzimii, ale tiraniei, ale trădării." 289

Speculând asupra constituţiei omului, Monboddo crede că deşi dinţii par să îl situeze între erbivore şi carnivore, omul trebuie să fi fost fructivor de la natură. O dovadă ar fi relatarea lui Bougainville despre insulele Falklands, unde toate animalele s-au apropiat de el şi de tovarăşii săi. Dacă omul ar fi în mod natural un animal de pradă, speculează

filosoful scoţian, atunci instinctul animalelor le-ar fi dictat acestora să îl evite. Rezultă de aici că în „starea originară”
omul trebuie să fi fost vegetarian, devenind prădător doar prin obişnuinţă [aquired habit] 290.

O dată cu sfârşitul secolului al XVIII-lea implicaţia antropofagiei nu se mai numără printre argumentele în favoa- rea vegetarianismului, care începe să fie susţinut mai ales pe baza constatării că fiinţele ucise pentru came au o sensibili- tate similară, cel puţin în datele sale fiziologice, cu aceea a omului. Pentru Bentham, capacitatea animalelor de a re- simţi durerea este cea care le conferă privilegii similare oa- menilor şi le exclude de drept din circuitul alimentar. Această schimbare de accent se petrece pe fundalul unei evoluţii a sensibilităţilor alimentare. Toleranţa la cruzime, care era un ingredient important al bucă tăriei omului modem, începe să scadă. Chinurile cărnii devin brusc vizibile pe masa cotidia- nă. Addison şi Steele marchează această schimbare de regis- tru emoţional atunci când relatează în The Tatler despre o masă la care este servit un purcel pe care gazda îl declară delicios pentru că a fost biciuit până ce a murit. „Trebuie să mărturisesc, l-am ascultat cu oroare şi n-am putut să mănânc un ani- mal care a avut parte de o asemenea moarte tragică.” 291

Faptul că Helvetius şi-a dat sufletul după ce a înfulecat un clapon, la masa lui Frederic cel Mare, ne sugerează că nu toţi filosofii Luminilor au fost favorabili vegetarianismului. Unii chiar au afirmat că dieta fără came este un lu- cru nesănătos, o „mortificare” propusă de adversarii lor, fanaticii religioşi. Brissot de Warville

crede că în natură fie- care creatură are dreptul să o mănânce pe alta dacă îi este foame, iar cei care cred altceva nu sunt decât nişte exaltaţi.

Ceea ce însă marginalizează argumentele privind vegeta- rianismul natural este mai puţin preferinţa gastronomică a filosofilor cât realizarea faptului că pofta pentru came de om este o pasiune profundă.

Formarea perspectivei estetice

Primele texte care menţionează gustul special al cărnii de om ca o raţiune a antropofagiei sunt medievale. Marco

Polo aminteşte un regat în care locuitorii sunt pasionaţi după carnea de om, pe care o „mănâncă cu cea mai mare plăce- re". Spre deosebire de alte popoare cu obiceiuri alimentare ciudate, care par să ajungă la carnea de om în virtutea unei concepţii confuze cu privire la bucate, aceştia par foarte se- lectivi. Ei refuză să mănânce carnea celor care au murit de vreo boală. În scurtă vreme va apărea o teorie a gustului care explică apucăturile canibaleale unor popoare. Lery ara- tă că indienii din Brazilia nu consumă came de om doar din răzbunare sau de foame, ci şi „pentru gust". După ei, car- nea de om e incredibil de bună. Ei mănâncă tot, inclusiv urechile, cu excepţia creierului, de care nu se ating. Unii sălbatici mănâncă copiii prizonierelor. Indienii oferă carne de om aliaţilor lor europeni, iar dacă aceştia refuză să mănânce, îi cred prea puţin loiali. Unii din europeni au fost con- vinşi şi ei de calităţile cărnii de om, pentru că Lery menţionează pe câţiva oameni din Normandia care au dus o viaţă de „ateişti"

între femeile indiene şi se laudă că au ucis şi au mâncat prizonieri 292.

Cartea lui Poincy despre insulele caraibilor aduce noi de- talii. Există antropofagi care sunt ahtiaţi după carnea de om.

Cei din Florida cred că aceasta e foarte fină şi că talpa pi- ciorului este cea mai delicioasă. Această bucată e servită de obicei şefului. Unii sălbatici din Noua Spanie îşi mănâncă chiar şi compatrioţii. În Java unii iubesc atât de tare acest abominabil festin încât îşi ucid părinţii şi aruncă bucăţile de came de la unul la altul, ca pe mingi. În Brazilia trăiesc cei mai răi, aceia care îşi mănâncă copiii şi deschid chiar pântecele femeilor. Tânjesc atât de mult după carnea speciei lor, încât uneori ies să vâneze oameni aşa cum s-ar duce să vî- neze animale 293.

Dacă antropofagia este o chestiune de gust, rezultă ne- cesitatea unei clasificări a calităţii cămurilor. Canibalul de- vine astfel un gen de arbitru al gustului bizar. Scopul acestor disertaţii despre calităţile gastronomice ale diferitelor varietăţi de oameni este adesea unul politic. De Poincy crede că războinicii caraibi au gustat mai multe neamuri, şi cred că francezii sunt cei mai „delicaţi”, iar spaniolii se

digeră cel mai greu, diagnostic confirmat şi de Du Tertre, care adaugă că nişte caraibi au mâncat odată dintr-un mi- sionar şi au murit. De atunci au renunţat să mai mănânce creştini; îi ucid şi îi lasă acolo. Şi fiarele au gusturi selecti- ve atunci când este vorba de carnea de om. Crocodilii din

America nu atacă niciodată oameni albi decât dacă aceştia sunt însoţiţi de negri 294. Monboddo crede că

unele anima- le, precum hipopotamul, care au gustat came de om ajung să o prefere oricărui alt fel de carne 295.

Fig. 37. Albert Eckhout, „Femeie indiană” (1641)

O propunere modestă a lui Swift* dă glas ideii după care carnea de copil ar fi atât de delicioasă încât ar putea fi servită la „ocazii vesele, în special la nunţi şi botezuri”. Între avantajele instituţionalizării antropofagiei s-ar număra şi

* Jonathan Swift (1667-1745). Scriitor anglo-irlandez, cunoscut pentru romanul său satiric Călătoriile lui Gulliver (1726). O propunere mo- destă, pamfletul în care sugerează consumarea copiilor irlandezi, a fost compus după ce s-a retras în Irlanda.

progresul artei culinare: un copil de un an, pus la frigare, ar fi o „figură considerabilă” la masa unui primar, incom- parabil mai bun la gust decât carnea de porc. În articolul An- tropofagi din Dicţionarul filosofic, Voltaire ilustrează excesele fanatismului prin exemplul femeii care ţinea o prăvălie la
Dublin unde vindea „excelente luminări făcute din grăsime de englez”. Confruntată cu o plângere a unui client ne- mulţumit de ultima sa cumpărătură, femeia se disculpă:
„Din păcate, luna asta ne-au lipsit englezii!”

Teoria gustului este dezvoltată şi în Enciclopedia Yverdon, în articolul Carne. În America de Nord sălbaticii găsesc car- nea francezilor şi englezilor

proastă, fiind prea sărată, în vre- me ce indienii din Paraguay au încercat să mănânce un misionar tocmai pentru că acesta ar fi european cu came sărată. Aceste pasaje nu sunt credibile, susţine enciclopedis- tul, care nu se îndoieşte că indienii doreau să mănânce un iezuit, dar e probabil că aveau motive mai serioase şi mai grave decât cele la care se referă Charlevoix şi Muratori.

Scopul acestor clarificări este condamnarea expansionismului european. Irochezilor le place gâtul, caraibilor le place carnea de pe picioare. Ei nu mănâncă copii şi femei, în vre- me ce câinii de luptă ai spaniolilor mâncau copiii indieni ce le erau aruncaţi. E trist că istoria acestei planete nenoroci- te a fost „răvăşită de asemenea întâmplări". Dacă posteri- tatea nu ne va semăna, va crede că această lume a fost locuită de demoni.

Gustul excentric pentru carnea de om marchează dife- renţa dintre civilizaţie şi primitivism. De aceea civilizarea sălbaticilor este uneori prezentată ca o educaţie a obiceiurilor culinare. Defoe, în Robinson Crusoe, vehiculează şi el teoria adicţiei la carnea de om. Prima reacţie a lui Robin- son în faţa rămăşiţelor unui ospăţ canibal a fost una de oroa- re şi repulsie „faţă de această degenerare a naturii omeneşti despre care auzisem atât de frecvent, însă pe care nu o vă- zusem niciodată îndeaproape"; el vomită cu o „violenţă ie- şită din comun". După ce descoperă că Vineri tânjea încă după came omenească şi „avea încă natură de canibal", el născoceşte un plan pentru a-l „îndepărta… de la acest mod

oribil de a se hrăni şi de la plăcerile unui stomac

canibal".

Surprinzător, Vineri esteatâtdeâncântatdebucătăria engle- zească incit renunţă bucuros la carnea de om 296.

Termenii relaţiei dintre gusturile omului civilizat şi cele ale sălbaticului sunt răsturnaţi în eseul lui Robert Boyle, De- spre mâncatul scoicilor (1665). Unul din avantajele călătoriilor este că ne împiedică să credem că obiceiurile altora sunt mai rele ca ale noastre doar pentru că sunt foarte diferite.

Noi imputăm indienilor barbari că mănâncă carne crudă.

Însă de ce acest obicei e mai rău decât cel de a mânca peşte crud, cum facem noi când mâncăm scoici? Iar felul nostru de a mânca pare chiar mai barbar decât al lor, observă Boyle, pentru că ei măcar ucid animalele înainte să le mănânce, în timp ce noi le devorăm de vii şi le ucidem nu cu dinţii sau cu mâinile, ci cu stomacul, unde încep să fie digerate înainte să moară. „Printre cei mai sălbatici barbari noi îi aşe- zăm pe canibali [catinabals] … care ucid oameni pentru a-i mânca, [şi] nu putem să detestăm prea mult cruzimea lor inumană. Însă a-i considera barbari numai pentru că se hrănesc cu carnea şi cu sângele omului înseamnă să uităm că laptele mamelor, cu care ne hrănim copiii de ţâţă, este, po- trivit opiniei învăţaţilor, nimic altceva decât sânge albit

[blanched blood] şi că mumia [mummy] este unul din leacu- rile prescrise regulat de medicii noştri pentru căzături şi vî- nătăi. Iar dacă noi pretextăm că nu folosim mumia pentru hrană, ci ca medicament, indienii pot cu uşurinţă răspun- de că prin metodele noastre de a folosi carnea omului, noi ne alegem adesea cu boli şi durere, în vreme ce prin ale lor ei îşi menţin sănătatea şi vigoarea. În fine, călătorii menţio- nează, ca fiind cel mai înalt grad de abrutizare, pe solda- nienii de la Capul Bunei Speranţe, care mănâncă toată vaca, inclusiv

măruntaiele amestecate cu bălegar. Însă Boyle ştie pe unii din compatrioţii săi, inclusiv doamne, care pentru a se feri de gută beau propria urină ori pe altele „care iau spermanţet, deşi numele latin (sperma ceti) arată clar ce fel de excreţie de balenă este aceasta”. Sub numele de album graecum, se dă rahat de câine împotriva gâlcilor, iar în Olan- da se amestecă bălegar de oaie în brânză, ca să îi dea culoa-

re şi aromă. Cu ce e mai bine că noi mâncăm scoica întreagă, „cu maţe, excremente şi toate celelalte”, nu numai ca me- dicament, ci ca delicatesă, iar doamnele fac sos pentru homari din acea materie verde care este excrementul lor? Noi râdem de obiceiurile altora doar pentru că nu am fost crescuţi aşa.

Teoria despre gust semnalează una din cele mai impor- tante transformări în discuţia despre canibalism. În cadre- le sale, consumul de carne de om este explicat nu ca produs al necesităţii ori al pasiunilor primare, ci ca o chestiune de educaţie, de obişnuinţă, de preferinţă, în ultimă instanţă o chestiune de gust. Astfel, ea se conectează la ceea ce a fost, în secolul al XVIII-lea, marea ascensiune a „esteticii”. Acest termen desemnează iniţial ştiinţa percepţiilor senzoriale ale omului şi abia apoi a ajuns să fie înţeles ca studiu al plăcerilor umane mai elevate. Adevărul dezvăluit de estetică este unul cu valabilitate limitată, o certitudine care se naşte la suprafaţa de contact a individului cu lumea sa înconjurătoare. Consideraţiile despre „gust”, un concept care desem- nează o capacitate de alegere relativ independentă de criterii exterioare şi bazată pe senzaţii imediate, sunt astfel insepa- rabile de o atenţie

nouă faţă de circumstanţele specifice ale subiectului. Înlocuirea explicaţiilor filosofiei naturale cu ace- lea extrase din domeniul teoriei senzaţiilor subiectului a făcut ca antropofagia să poată fi reinterpretată din perspectiva categoriilor esteticii.

în bucătăria infernală a antropofagului, filosofii nu vor mai descoperi de acum înainte decât capriciile subiectivismului. O întreagă ştiinţă a naturii umane şi a corpului po- litic este înlocuită o dată cu descoperirea gusturilor extreme.

Această mişcare este cea care face posibilă irupţia teoriilor relativismului moral.

Sursele relativismului moral

Teoria după care moravurile şi noţiunile despre bine sunt relative a fost cunoscută dintotdeauna de filosofi. Una din primele menţiuni ale canibalismului ca exemplu al acestei relativităţi se găseşte într-o scriere a unui filosof chinez din

secolul V î.Cr., Mo Tzu. În vechime exista un trib numit

K’ai-shu, unde întâiul născut era dezmembrat şi devorat în- dată după naştere, pentru a purta noroc fraţilor săi mai ti- neri. Când soţul murea, soţia sa era abandonată într-un loc pustiu. „Acestea erau privite de oficiali ca fiind reglemen- tări ale guvernului, iar oamenii [simpli] le considerau nor- male… Erau acestea lucruri bune şi drepte? Nu, însă ele erau socotite ca atare, datorită obişnuinţei care produce aproba- rea.” 297 Cel mai cunoscut pasaj din Antichitate care tratea-

ză relativitatea obiceiurilor se găseşte în Istoriile lui Herodot:

relatarea comparării ritualurilor funerare la greci şi la in- dieni. Darius a chemat la el nişte greci şi i-a întrebat ce ar trebui să le dea ca să-şi mănânce părinţii morţi. Aceştia răs- pund că pentrunimic în lume nu ar face aşa ceva. După care

Darius a chemat nişte indieni, dintre „aceia care îşi mănân- că părinţii morţi", şi i-a întrebat ce ar trebui să le dea pentru a-şi arde părinţii care au murit. Aceştia au strigat: „Nici să nu mai pomeneşti un asemenea lucru oribil!" Herodot sugerează că întâmplarea ne arată că acestea sunt chestiuni stabilite de datină şi că Pindar ar avea dreptate atunci când susţine că „obiceiul e regele tuturor" 298.

În epoca modernă, relativismul moral este optica domi- nantă prin care este privită cutuma canibală. Pentru o bună parte a filosofiei morale moderne, binele sau răul asociat unor obiceiuri nu sunt decât un efect de perspectivă. Întrebarea pe care eticianul relativist o pune nu este dacă un act este bun sau rău în sine, ci în ce măsură acesta este rezulta- tul unor norme acceptate într-o societate dată, un rezultat normal al educaţiei. Această teorie este enunţată în contex- tul noilor filosofii senzualiste ale cunoaşterii şi educaţiei din secolele XVH-XVIII. De la Locke şi până la materialiştii fran- cezi, filosofii se întrec să demonstreze că comportamentul omenesc decurge, în principiu, din suma influenţelor em- pirice.

Această teorie despre puterile educaţiei şi experienţei îşi găseşte expresia, în literatura secolului al X VIII-lea, într-un gen literar care opune varietăţile obiceiurilor naţionale pentru a ilustra relativitatea ideilor morale şi pentru a cri-

tica, în consecinţă, principiile morale şi politice ale unei so- cietăţi date. De regulă, aceste scrieri sunt organizate fie ca dialoguri între un străin şi un european, fie ca povestiri ori scrisori ai căror prezumtivi autori sunt străini care descriu stranietatea moravurilor continentalilor. Exemplul cel mai faimos al acestui gen de literatură sunt Scrisorile persane (1721)
ale lui Montesquieu.

Interesul pentru relativitatea moravurilor şi pentru cri- tica moralităţii europene explică de ce filosofii Luminilor au fost atraşi de figura exotică a canibalului ca ilustraţie a puterii educaţiei şi influenţelor mediului. În această perioa- dă, ideea că obiceiurile sălbaticilor sunt produsul educaţiei pe care aceştia o primesc este un loc comun. Montesquieu arată, în Eseu despre legile naturale, că antropofagia este în- văţată şi nu înnăscută. Abatele Pluche arată că anatomia sto- macului dovedeşte că omul poate mânca orice este „hrănitor”, spre deosebire de animale, care trebuie să se limiteze la un anume fel de hrană. Aşa fiind, de ce n-ar deveni omul an- tropofag? Domeniul omului, recunoaşte el, este universal, ca şi puterea sa, „iar el nu degenerează în barbarie decât atunci când dispreţuirea conştiinţei sale îl transformă dintr-un om într-un monstru”. Deci un fel de patologie a con- ştiinţei îl împinge pe om către o hrană care de altfel nu îi este refuzată de constituţia sa. Omul ajunge aici printr-un exces al raţiunii: „Această raţiune nu rătăceşte decât atunci când ea vrea să meargă prima sau atunci când vrea să mear- gă singură [altfel spus, fără să se sprijine pe Revelaţie]. Aşa se întâmplă că filosoful indian respectă sângele unei muşte, iar filosoful brazilian îl bea pe cel al aproapelui său.”

Pentru Pluche, „raţiunea” aceasta nu furnizează „prima regu- lă” în ce priveşte moravurile. Această forţă plastică este mai curând obişnuinţa, educaţia. „Dacă noi am fi fost crescuţi printre canibalii dinterra-Ferma ori printre antropofagii din

Brazilia, o îndelungată obişnuinţă şi ideea accesorie a unei victorii complete ne-ar fi făcut să găsim o aparenţă de drept sau de plăcere care nu poate produce altor naţiuni alt- ceva decât cele mai teribile greţuri, o tresărire a inimii, a ra- ţiunii şi a întregii lor fiinţe." 299

FILOSOFUL CRUD

Nuântâmplător canibalul este unul din personajele prin- cipale ale acestui gen de analiză filosofică. Antropofag, ateu şi poligam, indianul canibal este egal, prin definiţie, cu chin- tesenţa crimelor împotriva naturii. O tradiţie care în Euro- pa creştină coboară, prin Toma şi Augustin, până la sursele antice susţine că omul, ca fiinţă raţională, are o cunoaştere naturală şi înnăscută a normelor morale. Însă canibalul, mai mult decâtoricare alt personaj, este demonstraţia vie că cre- dinţa în Dumnezeu sau respectul dreptului natural nu sunt idei prezente de la natură în spiritul oricărui om.

În secolul al XVII-lea, cel mai formidabil critic al teoriei ideilor înnăscute a fost John Locke. În cartea I din Eseu de- spre intelectul omenesc, el atacă principalele argumente fo- losite pentru a demonstra că există idei implantate de la natură în mintea omenească. De regulă, argumentele sale sunt citite ca fiind îndreptate împotriva unei epistemologii de inspiraţie carteziană, însă lista tezelor împotriva cărora el obiectează ne arată că el are în vedere mai ales argumen- tele dreptului natural referitoare la caracterul

înnăscut al principiilor morale. Astfel, el discută argumentul consacrat cu privire la semnificaţia consimţământului universal. Chiar dacă acest consimţământ ar exista, arată el, acest lucru nu dovedeşte nimic despre originea ideilor în cauză. Iar acest consimţământ presupus de apărătorii ideilor înnăscute nici nu există, pentru că „nu există nicio idee asupra căreia ome- nirea să cadă de acord” 300. Cazul „copiilor, idioţilor, sălbaticilor şi analfabeţilor” este decisiv, pentru că aceştia sunt „cel mai puţin corupţi de obiceiurile sau de opiniile altora”. In- tre aceştia, „ce maxime generale pot fi găsite? Şi ce fel de principii universale ale cunoaşterii?” Dacă la nivelul cunoaş- terii speculative nu există idei universal admise, situaţia din sfera principiilor „practice” este încă şi mai dramatică. Aici diversitatea obiceiurilor demonstrează limpede, crede Loc- ke, că nu există niciun fel de idei înnăscute, un lucru evident pentru aceia care „cunosc fie şi măcar puţin istoria omenirii şi care au privit mai departe decât la fumul de pe casele lor” 301. În capitolul Illdincarteal a Eseului Locke enu- meră o serie de obiceiuri atroce care ar arăta că omul nu are

de la natură nicio idee despre bine: neamuri care îşi aban- donează copiii în gheara fiarelor sau care îi sacrifică dacă astrologul decide că s-au născut sub o zodie nefastă, care lasă bolnavii să piară ori care consideră că oamenii sfinţi au dreptul să se destrăbălează. Printre obiceiurile extreme amintite cu această ocazie descoperim antropofagia. Gar- cilasso de la Vega a descris cum caraibii îşi îngraşă şi îşi mănâncă copiii sau prizonierii de război, iar Lery a arătat că aceşti sălbatici nu îl cunosc pe Dumnezeu, arată Locke.

Această teorie despre canibalism ca dovadă a falsităţii teoriei ideilor înnăscute apare înaintea Eseului lui Locke. Că nu există nicio regulă înnăscută a moralei este un lucru evident şi pentru marchizul d'Argens, tot pe baza luării în con- siderare a indienilor. În Filosofia bunului-simţ sau reflecţii filosofice asupra incertitudinii cunoştinţelor omeneşti, pentru fo- losul cavalerilor şi al sexului frumos (1687), el îi aminteşte pe

„caraibi" şi pe „popoarele din Peru" care îşi îngraşă şi îşi mănâncă copiii, ori pe druizii din Liban, care se căsătoresc cu propriile lor fiice 302. Nu avem nici idei înnăscute despre

Dumnezeu, dovadă popoarele de atei din insulele Maria- ne. Argens critică teoria ideilor înnăscute aşa cum a fost for- mulată de Descartes în numele unui sistem inspirat de atomismul lui Gassendi, pentru care sufletul este material şi eventual muritor.

Ideile înnăscute o dată eliminate, filosofia empiristă a Lu- minilor va reduce moralitatea la o sumă de opinii. Antro- pofagia va fi acum interpretată în aceeaşi optică. Istoria aventurierilor flibustieri conţine o digresiune despre diferen- ţele dintre obiceiurile caraibilor şi cele ale europenilor. Ele au, fiecare, justificările lor, şi „obiceiurile indienilor nu trebuie să ni se pară mai ciudate [decât ale noastre]" 303. Fran- klin crede despre sălbaticii din America de Nord că „îi numim sălbatici pentru că opiniile lor diferă de ale noastre şi pentru că noi considerăm moravurile noastre ca perfecte [perfection de la politesse]; ei au exact aceeaşi opinie despre ei" 304.

Dezbătând cu sine problema canibalilor de pe insula sa şi încercând să descopere ce anume decretează Dumnezeu cu privire la acest „caz particular", Robinson realizează că din

punctul de vedere al sălbaticilor antropofagia nu este o cri- mă: „ei nu ştiu că este o ofensă… nu gândesc că este o crimă mai mare să ucizi un captiv în război decât noi când ucidem un bou; nici să mănânce came de om, precum mâncăm noi de berbec” 305. Nici conştiinţa şi nici raţiunea lor nu le dez- văluie sălbaticilor caracterul criminal al obiceiului lor.

Aceasta nu înseamnă că pentru Robinson actul este scuza- bil în natura sa, pentru că el contravine totuşi legii divine.

Aceşti oameni „nu sunt criminali în sensul în care îi condam- nasem înainte în gândurile mele, şi nu mai mult decât sunt criminali acei creştini care îşi omoară prizonierii pe care i-au luat în luptă”.

În secolul al XVIII-lea, pornind de la critica ideilor în- născute formulată de Locke, filosofii formulează ceea ce este astăzi perspectiva dominantă în materie de atitudine mo- rală: nu există universalii morale ori idei „practice” înnăs- cute, iar în cadrele lor proprii orice idee este susceptibilă de o justificare. Departe deafidoaro dificultate pentru noua ştiinţă a eticii, antropofagul a fost în această perioadă chiar vehiculul progresului teoriei relativismului moral.

Originea acestei perspective tipic modeme asupra mo- ravurilor este de găsit în speculaţiile filosofilor clasici. Aceştia au formulat pentru prima oară exemplele pe care un filosof ca Locke le va relua în contextul criticii ideilor în- născute. Cea mai completă teorie antică privitoare la carac- terul relativ al prohibiţiei antropofagiei este cuprinsă în scrierile luisextus Empiricus*. Preocuparea iniţială a scep- ticului nu

priveşte lucrul în sine, ci forma judecăţii pe care o asociem lucrului în cauză. Cu privire la orice subiect se pot emite judecăţi diferite, chiar diametral opuse. Metoda sa favorită este de a enumera aceste argumente opuse şi de a arăta astfel că fiecare poziţie teoretică are o contrapoziţie

* Sextus Empiricus (cca sec. II). Filosof şi medic grec, de la care s-a păstrat cea mai completă expunere a doctrinelor şcolii sceptice, în Adversus mathematicos şi Schiţă a scepticismului. Ambele lucrări au fost tipărite în latină în a doua jumătate a secolului XVI şi au avut un ecou considerabil.

care apare cu acelaşi grad de probabilitate ca plauzibilă. Po- sesiunea unui adevăr ferm este aşadar nerecomandabilă, eventual imposibilă. Ceea ce scepticul speră să realizeze cu această tehnică este o eliberare de tirania opiniilor şi dogmelor. Între două opţiuni la fel de probabile, el preferă să-şi suspende judecata, în favoarea unei atitudini pe care sur- sele antice o numesc ataraxia şi care s-ar putea traduce prin „linişte”.

Problema pe care Sextus o tratează în cartea a XI-a din împotriva dogmatiştilor, intitulată împotriva eticienilor, este aceea a relevantei distincţiei teoretice dintrebine şi rău. De- finiţiile binelui avansate de filosofi nu fac decât să demon- streze imposibilitatea cunoaşterii acestuia prin mijlocirea definiţiilor. Dacă natura binelui nu e cunoscută dinainte, atunci cum pot să fie cunoscute proprietăţile acestui bine, întreabă Sextus? 306

Dacă există ceva bun sau rău de la natură, raţionează Sex- tus, atunci acest lucru trebuie să fie aşa pentru toată lumea, dincolo de conflictul de opinii. S-ar petrece ceva similar cu ceea ce se întâmplă în cazul calităţilor unui lucru natural:

focul e cald în general şi nu cald pentru unii şi rece pentru alţii 307. Însă Sextus este sigur că „nimic nu e bun sau rău într-un fel care să fie comun tuturor şi deci nimic nu este prin natura sa bun sau rău" 308. Demonstraţia faptului că răul şi binele nu au o natură a lor se sprijină pe scepticism, pe o analiză a experienţelor excepţionale, a aberaţiilor de la nor- ma comună.

Unele din aceste exemple de aberaţii sunt acelea propu- se de doctrinele stoice. Zenon justifică incestul, o practică asociată mai târziu cu triburile de canibali. Exemplele care ne interesează acum sunt cele privitoare la legitimarea an- tropofagiei la stoicii greci. Chrysippus, în Despre ce se cuvi- ne, ar fi susţinut cu privire la îngroparea părinţilor: „Când părinţii cuiva mor, acela trebuie să folosească cea mai sim- plă metodă de înmormântare, potrivit ideii că corpul nu în- seamnă nimic pentru noi, precum unghiile sau părul [de care ne descotorosim] şi fără ca să mai fie nevoie ca noi să-i mai acordăm atenţie. Deci, în cazul în care carnea lor este

folositoare ca hrană, oamenii o vor folosi, precum proprii- le membre, cum se întâmplă când un picior este tăiat – este necesar atunci să îl folosim…" Tot Chrysippus ar fi afirmat, în Despre dreptate: „Dacă unul din membrele noastre care este folositor ca hrană e

tăiat, nu îl îngropa şi nu scăpa de el, ci mănâncă-l, pentru ca din părţile noastre o altă parte să ia fiinţă." 309

Aceasta este pietatea stoicilor faţă de cei duşi de pe această lume, comentează Sextus. Ei cred că „este drept să mănânce nu numai morţi, ci şi carne din carnea lor, dacă vreo parte a corpului lor se întâmplă să fie tăiată". Însă spre de- osebire de textele modeme, unde canibalul este figura re- lativismului, în împotriva eticienilor teoria antropofagiei este, dimpotrivă, un exemplu de doctrină dogmatică ce trebuie dizolvată în acidul criticii sceptice. Stoicii, arată el, recoman- dă aceste idei fie „presupunând că tinerii le vor pune în prac- tică, fie că nu le vor pune în practică". În cel de-al doilea caz, doctrina este „redundantă, de vreme ce practica sa este im- posibilă". Situaţia ar fi asemănătoare cu statutul picturii într-un oraş unde toţi ar fi orbi. Mai problematică este prima opţiune. Sextus arată că „este sigur că [stoicii] recomandă aceste lucruri nu în ideea că le vor pune în practică, pentru că legile o interzic, poate cu excepţia cazului în care am vrea să trăim ca Laestrygonienii sau ca Ciclopii" 310. Pasa- jul este foarte sumar, însă este probabil că Sextus se referă la legile naturii în general şi nu la normele stabilite prin con- venţie. O comunitate în care oamenii se mănâncă unii pe al- ţii este imposibilă. Dacă acesta este sensul pasajului atunci el conţine una din cele mai timpurii apariţii ale argumentului logic cu privire la imposibilitatea unei republici de ca- nibali.

Scopul argumentaţiei lui Sextus Empiricus este doar par- ţial înrudit cu acela al relativismului modem. Şi scepticul antic şi cel modem resping ideea unei naturi absolute a bi- nelui şi a răului, sau cel puţin teza că această natură poate fi cunoscută. Însă similarităţile se opresc aici. În vreme ce relativismul modem încearcă să

justifice o morală nouă, de preferinţă libertină, Sextus neagă ideea folosului pentru via-

ţă a întregii ştiinţe morale. Relativistul modem este adesea un critic social, în timp ce Sextus pare mai curând înclinat să justifice respectarea obiceiurilor stabilite. În fine, şi mai important, relativismul îşi propune să legitimeze varieta- tea opiniilor. Fiecare punct de vedere asupra moralei are o oarecare justificare. Scepticul antic reclamă o distanţare de opinie (şi de ştiinţă) în general, în favoarea unei suspendări a judecăţii aducătoare de linişte: „nu este posibil ca cineva să trăiască fericit dacă concepe anumite lucruri ca bune sau rele [prin natura lor]" 311.

Căzute în uitare, teoriile scepticismului antic au revenit în actualitate o dată cu traducerea, în a doua jumătate a se- colului al XV-lea, a scrierilor lui Sextus. O altă cale prin care argumentele filosofiei Antichităţii clasice despre relativita- tea opiniilor au ajuns în cercurile intelectuale europene a fost redescoperirea stoicismului, în secolul al XVI-lea. În această perioadă, marele text al relativităţii moravurilor este acela al Eseurilor lui Montaigne. În capitolul XXIII (De- spre obicei şi despre faptul că nu se poate schimba cu uşurinţă o lege stabilită) din cartea I, el prezintă o listă de practici din cele mai excentrice pentru a dovedi că „legile conştiinţei, despre care noi spunem că se nasc din natură, se nasc din obiceiuri". Unii îşi vând femeile sterile, alţii le circumcid, la alţii preoţii îşi scot ochii pentru a auzi mai bine oracolele, unii îşi şterg degetele de coapse ori de tălpi când mănâncă, alţii nu-şi taie niciodată unghiile sau părul, iar la alţii „fe- meile se pişă

în picioare, bărbaţii aşezaţi pe vine”. Şi tot aşa, preţ de câteva pagini. Nu lipseşte nici canibalismul, în aso- ciere cu infanticidul, promiscuitatea şi sărăcia: „Aici se trăieşte cu came omenească; acolo e un act de pietate să-ţi ucizi tatăl la o anumită vârstă; dincolo, tatăl decide care dintre co- piii din burta mamei vor fi păstraţi şi hrăniţi şi care vor fi abandonaţi şi ucişi;… în altă parte, femeile sunt comune fără păcat… [altundeva] bogăţia este într-atât dispreţuită încât nici cel mai lacom dintre cetăţeni nu îndrăzneşte să se aplece să ridice o pungă de galbeni.”

Nici poziţia lui Montaigne nu este întru totul asimilabi- lă argumentului modem după care educaţia poate explica

orice. Pasajele din Eseuri despre diversitatea obiceiurilor sunt complexe, iar puterea obiceiului şi educaţiei nu este decât una din temele pe care le vehiculează. Mai profund, Mon- taigne vrea să scoată în evidenţă nu atât puterea educaţiei cât mai ales incapacitatea şi slăbiciunea raţiunii omeneşti, gata să rătăcească la cea mai mică tentaţie. Diversitatea obiceiurilor este un semn al acestei slăbiciuni. Lucrurile se com- plică la Montaigne şi la alţi autori, pentru că ei cred, în acelaşi timp, în puterea formatoare a climatului, ca şi în ideea că unele percepţii şi înclinaţii pot fi transmise ereditar, o dată cu sămânţa tatălui.

Scopul listei de bizarerii la Montaigne este unul de îndreptare şi nu de relativizare a judecăţii: „Obţinem o clari- tate minunată a judecăţii omeneşti din frecventarea lumii.

Noi… avemvederea limitată de lungimea nasului." Pentru

Montaigne filosoful este locuitorul oraşului universal al stoicilor, în vreme ce omul opiniei comune este închis în gra- niţele sale mărunte, iar relele care i se întâmplă capătă o importanţă exagerată. Când îngheaţă viile, preotul din sat invocă mânia lui Dumnezeu împotriva rasei oamenilor, care ar fi cu toţii la fel de păcătoşi precum canibalii. Cel care priveşte însă „precum într-un tablou, această imagine a ma- mei noastre Natura în întreaga sa măreţie, care citeşte pe chipul ei o varietate generală şi constantă… doar acela apre- ciază lucrurile la adevăratele lor proporţii" 312. Din perspec- tiva legii universale, există o justificare acceptabilă a canibalismului, şi anume cea avansată de stoicismul antic.

Chrysippus şi Zenon au „gândit corect că nu este un rău dacă ne servim de propria noastră came pentru orice fel de ne- voi ale noastre", ori să facem precum acei locuitori ai unui oraş sub asediu care au consumat carnea bătrânilor, femeilor şi „altor persoane inutile în luptă".

Aceste argumente ale filosofilor clasici au fost cele care au făcut posibilă ascensiunea teoriilor contemporane despre relativitatea moravurilor. În secolul al XIX-lea, o dată cu triumful pozitivismului juridic, toată această istorie îşi va pierde importanţa sub influenţa unei teorii ce începe să se prezinte pe sine ca pur analitică. Pentru John Austin, în Pro-

vincia jurisprudenţei stabilite (1832) este atât de limpede că nu există nicio lege morală naturală încât el

crede că această concluzie nu mai are nevoie de nicio demonstraţie. Sentimentele morale ale diferitelor epoci şi naţiuni sunt „infinit de diferite”. „Această propoziţie este atât de notoriuadevăr ată, iar pentru fiecare minte instruită faptele pe care ea se sprijină sunt atât de familiare, încât cu greu s-ar zice că mi-aş trata ascultătorii cu respect dacă aş încerca să o mai dovedesc.” Poziţia lui Austin despre relativitatea principiilor morale nu este deloc originală. Altceva însă îi dă sistemului său dreptul la o glorie suspectă. În optica clasică, ideile relativităţii sau universalităţii moravurilor sunt enun- ţate în contextul unui discurs despre varietatea popoarelor, dincolo de care stă cetatea universală a stoicilor şi legile care o guvernează. Austin renunţă la aceste referinţe pentru că

— Nu-i aşa? — noi ştim deja că morala e relativă. Aceasta înseamnă nu numai abandonarea stilului sclipitor al geo- grafiei filosofice în favoarea unuia plat, cel al eticii poziti- ve, cât mai ales invenţia unei moralităţi care nu mai are cum să atingă statutul unei ştiinţe universale şi asta deoarece ea nu doreşte să fie decât o artă a circumstanţelor.

ANTROPOFAGUL ÎN CETATE

Familiile aberante

Un călător prin starea de natură descrisă de filosofi ar fi fost întâmpinat de familii primitive, dominate mai curând de un tată despotic decât de indivizi solitari. Cu toate că sta- rea naturală este una în care oamenii trăiesc neasociaţi într-unstat, ea nu este, pentru autorii clasici, una de singurătate.

Acele personaje care sunt marginale în raport cu ordinea po- litică deoarece sunt incapabile de o existenţă independentă

— Femeile, copiii şi sclavii – devin tovarăşii omului

natu- rii. Acesta este văzut simultan ca părinte şi stăpân, iar puterea sa este considerată naturală, pentru că este anterioară oricărei forme de asociere propriu-zis politică.

A doua direcţie dinspre care familia pătrunde în teorii- ile clasice este aceea a analizei naturii corpului politic. De- finiţia lui Aristotel, după care polis – ul este o asociaţie de familii, este cea mai cunoscută dintre aceste ipoteze care fac din familie celula corpului social. Morus arată, în Utopia, că „republica nu este altceva decât o familie extinsă" 313. Vol- taire arată în Dicţionarul filosofic (articolul Patrie) că patria este „compusă din mai multe familii". Ambele concepţii, a familiei naturale şi a familiei civilizate ca element consti- tutiv al cetăţii, sunt, în fond, apropiate. În ambele cazuri avem de-a face cu un demers similar, în care analiza des- compune statul în materialele sale primare: indivizii neci- vilizaţi şi cei dependenţi de ei, în cazul stării de natură, şi capii familiilor libere, în cazul ordinii civile.

Fără să fie neapărat o entitate politică, familia este o pia- tră de încercare pentru unele din marile categorii ale ştiin- ţei despre stat. Fie că este vorba de familia naturală sau de cea civilă, autoritatea tatălui este obiectul unei atenţii spe-

ciale. Problema principală care se cere lămurită este aceea a raporturilor dintre această putere şi puterea politică. Dacă polis – ul trebuie înţeles, sub specia originii ori a naturii sale, ca o asociaţie de familii, atunci înseamnă că puterea tatălui intră cumva în compoziţia

puterii politice, măcar ca mo- ment care se cere depăşit. Pe de altă parte, statul pare să furnizeze un model convenabil pentru analiza familiei, care este văzută de unii autori ca un fel de monarhie primitivă.

Putere patriarhală şi putere regală: iată cei doi termeni pe care discursul filosofiei politice despre familie este chemat să-i lămurească.

Misiunea aceasta nu este deloc simplă datorită faptului că între cele două noţiuni se interpune una intermediară:

puterea despotică. Familia la care se referă sursele clasice este familia extinsă, a proprietarului de pământ şi de sclavi.

De altfel, genealogia unor termeni comuni ne lămureşte în ce măsurăacestetemesânt înrudite. Termenul „despot” în- semna, la origine, „stăpân de sclavi”, iar acest stăpân de sclavi este, în societatea greacă, şi capul familiei care se bucură de reprezentare politică în cetate.

Începând din secolul al XVI-lea, se întâmplă două lucruri.

Dacă până atunci familia este văzută mai degrabă ca o uni- tate infrapolitică, iar puterea despotică este considerată mai curând ca o aberaţie, din acest moment autorii patriar- halişti încep să extragă concluzii absolutiste din teoria cla- sică asupra familiei, stabilind că autoritatea naturală de care se bucură tatăl este identică cu aceea a suveranului. Mai pre- cis, suveranul este prezentat ca un fel de tată (sau ca moştenitor al puterilor patriarhilor biblici), iar regatul său ca pe o familie asupra căreia el îşi exercită autoritatea. Patriarha- lismul tinde aşadar să şteargă diferenţele pe care filosofii clasici le postulaseră între monarh şi tatăl-despot. Uneori viziunea propusă este una patrimonială: monarhul deţine regatul său în proprietate privată, iar

cetăţenii sunt reduşi la stadiul de sclavi sau servitori ai săi.

O teorie despre sursele despotice ale puterii politice şi despre familiile naturale apare la Jeanbodin.În Cele şase cărţi ale republicii (1576) el defineşte „republica” drept o „guver-

nare legală a mai multor familii şi a ceea ce le aparţine în comun, sub o suveranitate puternică". Discutând diferenţa dintre o familie şi un stat, Bodin arată că „buna guvernare a familiei este adevăratul model al guvernării republicii".

El este unul dintre primii scriitori care încearcă să legitime- ze o putere absolută a tatălui asupra familiei şi să prezinte această idee ca pe o restaurare a unui aranjament venera- bil. Titlul unuia dintre capitolele sale este lămuritor: Despre puterea tatălui, şi dacă este potrivit ca tatăl să aibă puterea de via- ţă şi de moarte asupra copiilor, aşa cum avea la vechii romani.

Bodin insistă asupra acestei puteri de viaţă şi de moarte pentru că aceasta era în epoca respectivă o definiţie curentă a puterii politice: puterea de a dispune de viaţa supuşilor. Aşa cum regele este judecător suprem în regatul său, tot aşa este tatăl în familia sa. Bodin recurge la o lectură a surselor an- tice pentru a ne convinge că legile romane recunoşteau ta- tălui o putere de viaţă şi de moarte asupra copiilor şi pentru a descoperi astfel rădăcina autorităţii politice. El ştie că această putere începe să nu mai fie recunoscută de juriş- tii romani începând cu Ulpian şi Paul, însă arată că eatrebui e să fie restaurată, pentru că „într-o republică bine ordonată este necesar să fie redată părinţilor

puterea de via- ţă şi de moarte asupra copiilor lor, pe care legile lui Dum- nezeu şi ale naturii le-au acordat-o”. Scopul său este formularea unei teorii despre suveranitate în care aceasta este văzută ca o putere de dispoziţie juridic nelimitată a prinţului, „cea mai înaltă, absolută şi perpetuă putere asupra cetăţenilor şi supuşilor unei republici”.

în epoca marilor călătorii, filosofii descoperă însăânsta- rea de natură familii aberante, în care puterea asupra soţiilor, copiilor şi servitorilor ia forme greu de explicat şi de împăcat cu noţiunile clasice. Dreptul legal al tatălui descris de juriştii romani pare să însemne mai degrabă o capacita- te de dispoziţie crudă şi iraţională asupra vieţii celor care depind de stăpânul familiei. Imaginea cea mai durabilă transmisă publicului de Istoria lui Garcilasso de la Vega este aceea a fuzionării şi pervertirii instituţiilor familiei şi scla- viei. Indienii din Anzi, arată el, îşi transformă prizonierele

Fig. 38. Theodore de Bry,

gravură cu familii de indieni canibali (sec. Al XVI-lea)

în concubine, cu care zămislesc copii. Pe aceşti copii îi cresc până la 13 ani, hrănindu-i bine, pentru a se îngrăşa. După aceasta ei îi ucid şi îi mănâncă. Acelaşi lucru îl fac şi cu ma- mele copiilor, după ce acestea nu mai sunt în stare să nas- că. De Poincy scrie în cartea sa despre caraibi că este „din cale-afară de ciudat” cum aceşti barbari îşi dau fiicele lor drept soţii prizonierilor. Îi ucid, după care soţiile mănâncă primele din carnea lor; dacă au copii, îi mănâncă prăjiţi, une- ori imediat ce

ajung pe lume 314. În Relatare istorică despre Etio- pia occidentală (1732), Labat arată la rândul lui că unii sălbatici sunt organizaţi în familii canibale. Ei devorează copiii de la sânul soţiilor lor; alteori mamele îşi mănâncă copiii. Despi- că burta femeilor însărcinate, iau fătul şi îl mănâncă, pentru că socotesc că e o bucăţică delicată 315. În Dreptul naturii şi al naţiunilor, Pufendorf scrie că lângă Marea Neagră exis- tău popoare unde taţii şi mamele se delectau cu carnea propriilor copii; mesageţii şi derbicienii îşi ucid propriii părinţi şi îi mănâncă. În Mic tratat sceptic, La Mothe Le Vayer ara-

tă că există popoare la care nu întâlneşti respectul copiilor pentru părinţi, aşa cum este cazul cu acei indieni care îşi ucid părinţii şi îi mănâncă 316. Sărăcia din China este atât de mare, arată Adam Smith, încât „căsătoria este încurajată, nu din cauza profitabilităţii copiilor, ci pentru libertatea de a-i distruge. În toate marile oraşe [chinezeşti] sunt expuşi în fie- care seară câţiva copii, în stradă, sau sunt înecaţi precum că- ţeiiânapă". Separe că acolo există unii oameni care îşi câştigă pâinea cu această meserie cumplită 317.

Alături de cruzime, o altă problemă ridicată de familiile sălbatice este varietatea relaţiilor conjugale, o varietate care poate fi reconstruită ca o violare a legii naturale. Primitivii şi barbarii trăiesc fie într-o promiscuitate absolută – caz în care absenţa familiei devine o problemă în raport cu ştiin- ţa clasică despre societăţi—, fie practică obiceiuri extreme.

Pufendorf arată că unele neamuri au permis adulterul, mai ales cu străinii; în Bretagna veche, o femeie avea mai mulţi bărbaţi, la părţi, invers. Rochefort arată că în

America exis- tă sălbatici care nu cunosc instituţia căsătoriei şi se împe- rechează la întâmplare unii cu alţii, „precum animalele” 318.

Cazul familiilor de antropofagi este discutat de Locke în

Primul tratat asupra guvernării, care este dedicat respingerii tezelor patriarhaliste ale lui Filmer. Conform acestuia, re- gii au o putere absolută care îşi are originea în autoritatea pe care Adam, ca întâiul dintre patriarhi, a primit-o de la Dum- nezeu şi pe care el a exercitat-o asupra familiei sale în ca- litatea sa de tată. Regii moştenesc puterea, crede Filmer, a celui dintâi dintre taţi: „Adam era tatăl, regele şi stăpânul familiei sale. Un fiu, un supus şi un sclav erau unul şi ace- laşi lucru la început.” 319 Locke este evident în dezacord, iar unul dintre motivele sale este acela că el crede că argumen- tul lui Filmer ne cere să acceptăm o idee inacceptabilă de- spre familie, o familie în care antropofagia este o instituţie legitimă, aşa cum se întâmplă la popoarele despre care ne relatează călătorii.

După Locke, patriarhalismul pretinde că există o „putere absolută, arbitrară, nelimitată şi nelimitabilă asupra vieţilor, libertăţilor, proprietăţilor copiilor şi supuşilor” 320.

ANTROPOFAGUL ÎN CETATE

255

Dacă ar exista o asemenea putere, atunci ar trebui să acceptăm că suveranul ori tatăl poate să dispună după plac de cei ce depind de ei, vânzându-i sau castrându-i. Acest gen de argument este augmentat în capitolul IV (Despre titlul lui

Aclam la suveranitate pe baza calităţii sale de tată).

Aici Locke îl acuză direct pe Filmer că teoria sa ar implica acceptarea antropofagiei. Există un contrast, susţine el, între ceea ce ve- dem în natură şi ceea ce ne învaţă teoria lui Filmer. În vre- me ce animalele îşi îngrijesc puii şi uneori chiar îşi dau viaţa pentru ei, părinţii filmerieni sunt mai cruzi decât cele mai rele fiare sălbatice, deoarece puteau exercita dreptul de a face rău propriilor copii. Un exemplu al „puterii paterne abso- lute, la înălţimea şi perfecţiunea sa" despre care vorbeşte autorul nostru îl găsim în „istorie", susţine Locke: în Peru există părinţi „care fac copii cu scopul de a-i îngrăşa şi mânca". Pentru că „povestea e aşa de remarcabilă", Locke re- produce un citat substanţial din Garcilasso de la Vega, preluat probabil din traducerea franceză din 1633. În urmă- torul paragraf, Locke arată că mintea omului îl poate duce la o brutalitate mai mare decât cea a animalelor, atunci când renunţă la raţiune şi se bazează doar pe închipuire şi pe pa- siuni. El este gata atunci de „cele mai extravagante proiec- te". Ceea ce nebunia a început, obiceiul apoi declară sacru.

Cel care priveşte la varietatea societăţilor omeneşti nu poa- te să nu aibă decât foarte puţin respect pentru practicile lor.

Dacă precedentul ar fi suficient să stabilească o regulă în cazul de faţă, Filmer ar putea să găsească şi în Biblie copii sacrificaţi de părinţii lor, „şi asta chiar la poporul lui Dum- nezeu", însă această divinitate ar fi fost mânioasă să vadă pământul pângărit cu sânge nevinovat. Filmer arată că pă- rinţii din Antichitate aveau dreptul să-şi vândă şi să-şi cas- treze copiii; Locke răspunde că o putere încă şi mai mare ar fi aceea de a-i zămisli cu scopul de a-i îngrăşa şi pune pe masă. Cu asemenea argumente, arată el, putem justifi- ca absolut orice, inclusiv adulterul, incestul şi sodomia —

o listă de ultragii care este de obicei asociată cu comunită- ţile de sălbatici. În Al doilea tratat asupra guvernăriilocke ara- tă că dimpotrivă, părinţii au

obligaţii faţă de copiii lor şi că aceasta este de fapt legea naturii 321.

Fig. 39. Theodor de Bry, ospăţ al antropofagilor

Însă cea mai importantă schimbare apare la nivelul teoriilor despre natura familiei. Cu toate că Bodin a exercitat o influenţă importantă asupra lui Hobbes, filosoful englez

Dacă mai târziu discuţia despre familiile naturale nu mai angajează marile concepte ale teoriei politice este pentru că însăşi concepţia despre familie începe să se schimbe. O
schimbare în sensibilităţile sociale şi juridice face ca ideea romană a dreptului de viaţă şi de moarte al tatălui să fie considerată ca arhaică şi crudă. Heineccius, spre exemplu, afirmă că „scopul acestei societăţi [familia] nu reclamă dreptul de viaţă şi de moarte asupra copiilor". Prin urma- re, prevederile dreptului roman erau abuzive. Poate doar în starea de natură are loc un asemenea drept, acolo unde familiile sunt foarte mari şi unde bărbaţii exercită puterea mai curând ca prinţi şi magistraţi decât ca părinţi 322. El nu aminteşte familiile de antropofagi, însă menţionează une- le obiceiuri antice cum ar fi expunerea copiilor, pedepse şi mutilări ori vânzarea în sclavie.

lucrează cu o concepţie foarte atipică despre puterea pater- nă. În capitolul IX din De Cive, intitulat Despre drepturile pă- rinţilor asupra copiilor şi despre regatul

patrimonial, el preia o parte din supoziţiile şcolii patriarhaliste, în special teza după care „copiii sunt supuşi taţilor nu mai puţin dedt sclavii stăpânilor şi cetăţenii republicii”. El arată însă că aceasta nu este o putere pur naturală. După Hobbes, nu este deloc evident că în starea de natură puterea asupra copiilor aparţi- ne tatălui. „Dominaţia” asupra copiilor aparţine în această perioadă fiinţei în a cărei putere sunt şi de care depinde soar- ta lor, iar aceasta ar fi mama. Hobbes nu stăruie asupra po- sibilităţii ca mama să exercite o putere tiranică asupra copiilor, pentru că el este mai curând interesat să treacă dincolo de acest moment al stării naturale, către situaţia în care cele două sexe încheie un fel de pact care să reglementeze rela- ţia de putere dintre ele. Superioritatea sexului masculin asupra celui feminin este, speculează el, „prea mică pentru a-l

asigura pe bărbat de dominaţia asupra femeii, fără [să re- curgă la] război". Obiceiul este şi el un suport prea şubred, pentru că avem destule exemple în care femeile au supe- rioritate, precum în cazul amazoanelor. În fine, în starea de natură femeia este aceea care poate să îl cunoască cu sigu- ranţă şi să-l indice pe tatăl copilului. După aceste clarificări, familia nu mai are cum să îndeplinească în teoria lui Hob- bes acelaşi rol neproblematic de forma naturală de guver- nare pe care îl are în celelalte teorii clasice. Ea este, în De cive, o unitate artificială, o „persoană civilă".

Dreptul natural nu mai este, pentru Hobbes, cheia de lec- tură a relaţiilor de putere care susţin contractul familial. O

obiecţie evidentă este dacă nu cumva există acte care sunt criminale în natura lor indiferent de stipulaţiile legii civi- le. În primul capitol din De Cive, Hobbes arată că are ştire de această obiecţie, ocazie cu care menţionează paricidul.

Soluţia sa este una pur conceptuală: „[termenul] fiu nu poa- te însemna, în starea naturală, acela care se găseşte, imediat după naştere, în puterea şi sub autoritatea persoanei căre- ia îi datorează conservarea vieţii sale: adică tatăl, mama sau persoana care îi asigură subzistenţa, aşa cum a fost demon-

strat în capitolul IX". Ceea ce ne spune acest pasaj obscur, împreună cu capitolul menţionat, este că Hobbes nu găseş- te că relaţia de sânge are vreun fel de prioritate faţă de exi- genţele dreptului natural şi, mai ales, ale pactului civil care reglementează datoriile copiilor. Pentru el, „fiu" este o no- ţiune juridică.

Teoria lui Hobbes marchează momentul în care o fami- lie de un tip nou, contractuală şi nu naturală, este inserată în analiza corpului politic. Această idee despre familie ca fiind bazată pe un contract între soţi are o tradiţie îndelun- gată în Occident. Ea a fost promovată de Biserică şi o regă- sim şi la nivelul practicilor populare. Însă în secolul al
XVIII-lea, ea dezlocuieşte aproape complet ideea caracterului natural al familiei. În aceste condiţii, în teoriile juriştilor şi filosofilor, canibalul naturii poate supravieţui în triburi ori ca individ izolat, însă de acum înainte el nu va mai avea o familie.

Sclavia extremă

Istoria discuţiei despre natura şi legitimitatea sclaviei ne pune în faţa unei situaţii paradoxale. În perioada Antichi- tăţii, când sclavia era o instituţie consacrată, teoriile specu- lative despre aceasta sunt destul de

puţine, iar semnificaţia lor în sistemul ştiinţei politice este limitată. În perioadele medievală şi modernă timpurie, când sclavia devine o rea- litate rară în Occident, filosofia o descoperă ca pe un con- cept esenţial al analizei puterii politice.

Pentru antici, sclavia este mai înainte de orice o catego- rie a economiei private. Ca parte a familiei extinse, sclavul aşadareste un simplu personaj al discursului despre domes- ticitate. Această profunzime a inserţiei sale în corpul social explică şi motivul pentru care el devine un subiect special în contextul jurisprudenţei civile antice, ca proprietate pri- vată ori ca deviant de la ordinea stabilită. În niciuna dintre aceste ocurenţe sclavia nu este o noţiune generală, demnă de atenţia filosofului, cât mai curând o realitate individua- lă, a cărei cunoaştere ţine de artele practice ale omului eco-

nomic sau ale juristului. Contestările filosofice şi politice la adresa sclaviei sunt extrem de rare şi de limitate. De regu- lă, avem de-a face cu teorii care justifică sclavia, cea mai cu- noscută dintre acestea fiind aceea a lui Aristotel, care arată în Politica că sclavia are o origine naturală.

După căderea Imperiului Roman, instituţia sclaviei ajun- ge o realitate minoră în societăţile Occidentului civilizat. Ea nu fusese aproape niciodată centrală nici în lumea antică, în ciuda impresiei pe care ne-o poate lăsa discursul despre
„sclavagism” al istoricilor secolului al XIX-lea. Decăderea sclaviei este însă aproape absolută în Evul

Mediu, când este marginalizată în favoarea altor forme de exploatare. Influ- enţa Bisericii, care propagă o doctrină a egalităţii, este un factor important în această evoluţie.

Dacă la nivelul practicilor sociale sclavia este discredi- tată, la nivelul abstracţiunilor filosofice ea devine însă un subiect de dispută intensă. Această situaţie stranie se da- torează tocmai influenţei textelor clasice. O dată cu redes- coperirea dreptului roman şi a filosofiei lui Aristotel, două autorităţi fundamentale ale perioadei scolastice, sunt regă- site şi justificările antice ale sclaviei, în special teoria lui Aris- totel din Politica, potrivit căreia războiul împotriva celor care nu acceptă să trăiască sub o guvernare este just 323. Argu- mentele antice, la rândul lor, inspiră o reconsiderare a pa- sajelor biblice şi patristice în care sclavia apare ca o instituţie legitimă. Filosofii scolastici şi moderni trebuie acum să se confrunte cu un concept arhaic care are însă capacitatea să afecteze ordinea comunităţilor creştine.

Principalul motiv pentru care filosofii declanşează dez- baterea despre sclavie este clarificarea naturii puterii poli- tice înseşi. Că stăpânul de sclavi are o putere domestică, acest lucru este bine cunoscut. Problema este dacă puterea sa e similară puterii politice. Este suveranul un despot? Un despot poate fi un bun creştin? întrebările acestea nu apar, desigur, într-un vid. Noua regalitate centralizată a Evului

Mediu târziu şi a epocii modeme timpurii reclamă moşte- nirea mantiei imperiale romane şi începe să sprijine progre- sul dreptului roman împotriva tradiţiilor legale locale ori

a dreptului canonic. De asemenea, în măsura în care Anti- chitatea este chemată să furnizeze un model excelent de stat, acesta este, de regulă, tot Imperiul Roman şi, în cazuri mai rare, republica romană, iar aceste state practică sclavia.

Reciclarea moştenirii intelectuale a Antichităţii este însă foarte selectivă. Filosofii scolastici şi moderni nusânt prea interesaţi de teza sclaviei naturale şi mulţi chiar argumen- teză împotriva acestei teorii. Ideea sclaviei ca instituţie spri- jinită pe autoritatea dreptului roman este aproape complet abandonată la începutul epocii modeme, după ce înainte fusese vehiculată aproape exclusiv în cercuri politice şi juri- dice. Există două direcţii din care autorii moderni apreciază că se poate construi o argumentare în favoarea despotismului. Pe de o parte, este teza puterii absolute ca fiind de ori- gine divină. Acesta este faimosul „drept divin" al regilor, care este legitimat cu argumente teologice extrase din Ve- chiul Testament. Deşi pare o ideologie medievală, această idee este mai curând subversivă în raport cu obiceiurile feuda- le, care stabileau un fel de relaţie de reciprocitate între vasal şi superiorul său. Pe de altă parte, avem de-a face în scrie- rile filosofilor şi teologilor cu o teză care mobilizează un in- teres filosofic considerabil, din partea teologilor, juriştilor şi a filosofilor, până în plin secol al XVIII-lea. Este vorba de teoria sclaviei ca o consecinţă a unui război drept. Mandat divin şi drept de dispoziţie asupra prizonierilor: aceste justificări vor fi puse la încercare de o nouă geografie po- litică.

în Evul Mediu, europenii descoperă marea prezenţă a despotismului asiatic. Acesta era cunoscut încă grecilor, mai ales în încarnarea sa persană, dar puterea Imperiului Roman face ca percepţia despotismului

răsăritean să se estom- peze. O dată ce marile imperii orientale, arab, mongol şi —

mai ales – cel otoman, ajung la hotarele creştinătăţii euro- pene, filosofii sunt nevoiţi să cerceteze natura unei forme de guvernare care nu pare să fie regizată de principiile asocia- ţiei politice clasice, mai curând participative şi interesate de salvgardarea utilităţii publice. Despotismul oriental apare ca o urmărire a unei puteri politice pure, libere de justifi-

cări morale şi ameninţând să subjuge chiar societatea occi- dentală.

Pe măsură ce globul devine cunoscut, europenii consta- tă omniprezenţa despotismului şi sclaviei, în forme dintre cele mai abjecte. Relatările despre China şi Japonia ori de- spre regatele africane sau indiene îi fac pe europeni să con- ştientizeze faptul că unii monarhi nu sunt doar simpli regi, d au o putere absolută asupra supuşilor ce pare să se con- funde cu un drept de proprietate limitat doar de imagina- ţia posesorului său. Despre antropofagii din Etiopia, Thevet afirmă că îşi iubesc atât de mult regele încât atunci când acesta îşi pierde vreo parte a corpului, ei îşi mutilează aceeaşi parte, găsind că nu pot să aibă impertinenţa ca ei să fie în- tregi, iar regele lor să rămână „ofensat” 324.

Percepţiile despotismului sunt departe de a genera nu- mai idei strict negative. De fapt chestiunea despotismului este o ocazie pentru filosofi şi jurişti de a explora forme şi surse alternative ale puterii politice utile pentru o agendă socială şi filosofică. Dar unele din formele sclaviei nou-des- coperite par atât de extreme încât în legătură cu ele se ridică întrebări fundamentale. Ceea ce este remarcabil în legătu- că cu acestea este

faptul că puterea stăpânului de sclavi pare să depăşească orice limită. În lumea antică, sclavul era frec- vent tratat ca un simplu lucru, iar împotriva sa erau dicta- te pedepse atroce. Aceasta nu înseamnă însă că nu existau reţineri. În 319, Constantin emite un edict care stabileşte ce nu poate face un proprietar de sclavi. În esenţă, el nu poa- te să „facă excesiv uz de drepturile sale" – spre exemplu el nu poate să îl pedepsească pe sclav „cu pedepsele rezervate statului", adică sfâşierea de către animale sau arderea trupului 325. Nimic din duritățile anticilor nu-i pregătesc pe filosofi pentru dezumanizarea sclavului din societăţile sălbatice şi despotice.

în Moravurile sălbaticilor americani, Lafitau descrie tortu- rile şi chinurile pe care le îndură prizonierii de război ai in- dienilor, torturi care sf îrşesc prin canibalizarea victimei pe care el o numeşte constant „sclav". Dacă cel destinat sacri- ficării face un copil, este mâncat şi el, o barbarie pe care La-

fitau o declară „fără egal, dincolo de care nu există nimic mai rău şi care este culmea brutalităţii acestor antropofagi". Char- levoix arată că indienii din Illinois şi- au masacrat după lup- tă toţi duşmanii, mâncând la festinul victoriei o mâncare făcută din limbile celor ucişi. O femeie este torturată oribil, tăiată în bucăţi şi carnea ei dată de mâncare la sclavi 326. Malthus arată, în Eseu asupra principiului populaţiei (1803), că obiec- tul războiului între triburile de indieni nu este cucerirea, ci distrugerea totală a adversarului, o distrugere care e împin- să uneori până la canibalism. Când un şef porneşte la răz- boi, el atribuie fiecărei grupe de

războinici câte un grup de colibe ai căror localnici pot fi mâncaţi. În Noua Zeelandă că- peteniile maore au fost observate mâncând câte un sclav pe săptămână pentru a-şi „gratifica acest apetit nenatural” 327.

Posibilitatea pe care filosofii o descoperă în sclavia extremă a sălbaticilor şi orientalilor este că puterea de viaţă şi de moarte asupra sclavului, o putere deja admisă de dreptul roman, implică o crimă împotriva naturii. Această con- statare are implicaţii considerabile. Ea pune sub semnul întrebării nu numai teoria despre puterea despotică, aşa cum era ea transmisă din Antichitate, ci chiar şi noţiunile curen- te despre puterea suverană în general.

În perioadele medievală şi modernă teoria sclaviei este discutată, de regulă, în contextul teoriei despre războiul drept. Această inovaţie în raport cu doctrinele antice are avantajul că nu lucrează cu un tip de sclav care este parte a economiei domestice, ci cu unul care este un personaj al unei relaţii de putere eminamente politică. Războiul este dreptul şi atributul suprem al suveranului care exercită asupra inamicilor un drept legitim de viaţă şi de moarte.

Menţionată de autorii greci, teoria războiului drept (sau just) este apoi dezvoltată de părinţii Bisericii, în special de

Augustin. În perioada scolastică şi modernă timpurie, această idee începe să interfereze cu teme din cele mai diverse.

Unele din raţiunile acestui fenomen sunt sociale. Europa se- colelor XVI-XVII are numeroase oportunităţi de cucerire.

Pe de altă parte, o dată cu Reforma, legitimitatea războiului este pusă în discuţie cu o nouă intensitate de scriitori în-

clinaţi spre pacifism. Însă motivul principal al noii atenţii acordate războiului just şi a dreptului sclaviei de către fi- lozofi este mai curând pur teoretic.

Pe de o parte, noua sensibilitate istorică este mobilizată.

Orice cucerire, atâta vreme cât nu mai este un eveniment de actualitate, îşi extrage legitimitatea în termenii unei istorii, în secolele XVI şi XVII, teoria războiului just este aplicată cu o mai mare atenţie naraţiunilor istorice pentru a le sta- bili sau contesta validitatea. De ce se întâmplă acest lucru este greu de precizat cu exactitate. Probabil că pe undeva este vorba de un scepticism mai accentuat cu privire la cronici- le istorice. Marile surse ale certitudinii istorice. Antichitatea, povestirile religioase, sunt scrutate critic de comentatori care încearcă să extragă un nucleu raţional din materialul istoric.

Pe de altă parte, şi probabil mult mai important, teoria războiului just este folosită ca un mijloc de analiză concep- tuală despre care se crede că răzbate până în esenţa corpului politic. Înaintea lui Grotius, teoria războiului drept era oarecum accesorie unei ştiinţe generale a corpului politic, în discuţia despre dreptul la război (jus ad bellum), cazuiştii medievali subliniază că trebuie să existe trei ingrediente necesare: cauza dreaptă, autoritatea legitimă (publică) şi sco- pul bun. În bună parte, teoriile pregrotiene ale războiului drept sunt calibrate pentru a lămuri aceste condiţii. Iată de ce ele iau aspectul unei discuţii de cazuri. Conceptele de- scriptive ale corpului politic sunt aici presupuse ca date. Însă o dată cu Grotius apare o reconstrucţie sistematică a rela- ţiei de subordonare

politică în care teoria războiului drept joacă un rol bine definit şi esenţial.

Importanţa acestei inovaţii este foarte mare. Teoria mo- dernă a războiului just este capabilă să recupereze naraţiu- nea istorică şi să-i dezvăluie sâmburele raţional. Pe de altă parte, şi probabil mult mai interesant pentru autorii de după

Grotius, relaţia de subordonare subsecventă războiului drept este asimilată unui „consimţământ tacit". Utilitatea acestei reformulări este evidentă: ştiinţa corpului politic se va pu- tea emancipa de ideea că autoritatea este dată natural ori

supranatural. În locul viziunii tradiţionale, filosofii moderni vor justifica o relaţie seculară în conţinut şi juridică în for- mă, între suveran şi supus. În fine, un aspect care generea- ză reacţii foarte mixte este acela privitor la extensiunea puterii politice pe care dreptul de cucerire o legitimează. Aşa cum îl vede Grotius, dreptul de cucerire nu fundamentea- ză nimic altceva decât o relaţie de dominaţie absolută.

Această doctrină foarte strictă este promovată şi de

Hobbes în De Cive. Sclavul este un prizonier de război care a fost cruţat şi căruia i s-a lăsat o măsură de libertate fizi- că, în schimbul unei ascultări absolute. Există şi un gen de sclavi care sunt ţinuţi în lanţuri, caz în care între ei şi stă- pini nu domneşte decât dreptul celui mai puternic. Nu este contrar dreptului natural ca acest servitor să fugă sau să-şi ucidă stăpânul. Însă sclavia bazată pe convenţie generează o putere despotică asemănătoare. Nu există niciun fel de rău pe

care stăpânul să i-l facă sclavului şi care să nu fie ba- zat pe consimţământul acestuia, dat în momentul acceptă- rii termenului sclaviei.

Hobbes nu pare interesat să exploreze dacă nu cumva există acte pe care despotul le poate comite împotriva sclavului şi care să fie transgresiuni ale legii naturale. Ar fi şi dificil, atâta vreme cât filosoful englez tratează sclavia ca o instituţie bazată pe convenţie. Singura limită pe care el o enunţă este interdicţia pe care o are stăpânul de a încălca

„legile divine", însă nu ne spune cu această ocazie ce înseam- nă aceste legi în raport cu sclavul. El acceptă tacit că puterea despotului poate merge legitim şi până acolo că-şi poate mânca sclavul. În finalul aceluiaşi capitol care tratează de- spre sclavie, Hobbes are un paragraf în care arată că „dreptul asupra animalelor nonraţionale este dobândit în acelaşi fel ca acela asupra oamenilor, adică prin putere şi forţă na- turală". Cele două situaţii sunt similare şi nu este întâmplă- tor că Hobbes continuă cu derivarea unui drept de consum:

„în starea de natură, din cauza războiului tuturor împotri- va tuturor, oricine poate supune şi chiar ucide oameni, când acest lucru pare în avantajul său; cu atât mai mult acesta va fi cazul cu animalele. Aceasta înseamnă că fiecare poate, la

discreţia sa, să aducă în serviciul său acele animale care pot fi domesticite sau care pot fi utile, şi să pornească un răz- boi neîncetat împotriva celorlalte ca fiind dăunătoare, să le vâneze şi să le ucidă. Această dominaţie împotriva animale- lor îşi are originea în dreptul naturii şi nu în dreptul pozi- tiv divin. Dacă

niciun asemenea drept nu ar fi existat înainte de publicarea Scripturilor, nimeni nu ar fi putut, pe drept, să măcelărească animale pentru hrană, cu excepţia celor de- spre care Scripturile spun că voinţa divină li s-ar fi revelat;

iar condiţia omenirii ar fi fost cu siguranţă foarte grea câtă vreme fiarele i-ar fi putut devora cu inocenţă, în vreme ce ei nu ar fi putut devora fiarele. De vreme ce corespunde dreptului natural ca un animal să ucidă un om, acelaşi drept spune că un om poate măcelări [slaughters] un animal."

Istoriile călătorilor încep însă să dezvăluie implicaţiile inacceptabile ale acestei teorii despre puterea absolută a des- potului sau cuceritorului. Subit, antropofagia nu mai este doar o posibilitate logică, ci chiar un efect direct constata- bil al acestui gen de putere totală. Mai grav, în sclavia ex- tremă a sălbaticilor se pot detecta semnele unei răsturnări a termenilor: antropofagia nu este un drept între altele, pe care despotul l-ar avea asupra sclavului sau prizonierului, ci chiar scopul său fundamental. În relatările de călătorie, prizonierii de război ai sălbaticilor par să fie destinaţianume consumului.

În cartea sa despre caraibi, Poincy are un întreg capitol intitulat Tratamentul pe care caraibii îl rezervă prizonierilor de război. Ne vom dispensa de detalii, pentru că introducerea lui Poincy spune totul: „Ne vom înmuia pana în sânge pentru a schiţa un peisaj care trebuie să stârnească oroarea celui care îl vede şi în care nu apare nimic altceva decât lipsă de omenie, barbarie şi furie. Vom vedea creaturi raţionale devorând pe altele, de aceeaşi specie cu ele, înfulecându-le carnea şi sângele, după ce mai întâi îşi vor fi abandonat na- tura de oameni şi şi-o vor fi asumat pe aceea a celor mai sângeroase şi mai furioase sălbăticiuni.” 328 Garcilasso

de la

Vega descrie nişte indieni care sunt atât de lacomi de carne de om încât nici nu aşteaptă ca duşmanul lor să moară îna-

inte să se arunce să sugă sângele care îi ţâşneşte din răni 329.

După aceasta ei îl taie pe muribund în bucăţi şi îl mănâncă tot, lingându-şi mâinile. Alţii îşi leagă prizonierii de copaci, după care u decupează cu încetul şi îi mănâncă de vii, în- ghiţind carnea fără să o mestece. Ei socotesc această came sacră, iar femeile şi copiii se mânjesc cu sânge omenesc 330.

Fig. 40. Theodor de Bry, „Masacrarea prizonierilor”

Relatarea istorică despre Etiopia occidentală a lui Labat ara- tă că există un trib african ce mănâncă morţii de pe câmpul de luptă. Dacă găsesc sânge lichid în cadavre, îl beau; dacă este coagulat, se ung cu el. Fac un „sabat înfiorător”, încât nici fiarele cele mai feroce nu îndrăznesc să se apropie. Pri- zonierii sunt ucişi cu cruzime: ţinuţi de cinci oameni, le sunt despicate membrele, după care carnea le este cărată spre a fi mâncată în linişte; oasele sunt sparte şi măduva este sup- tă 331. Raynal arată şi el că soarta prizonierilor de război a variat în funcţie de diferitele epoci ale raţiunii. Naţiunile ci- vilizate Ipolicees] îi răscumpără, îi schimbă sau îi restituie, o dată cu pacea; popoarele semibarbare îi fac sclavi, sălba-

ticii ordinari îi masacrează fără să îi chinuie, cei mai sălbatici dintre oameni îi „chinuie, îi sugrumă şi îi mănâncă. Acesta este execrabilul lor drept al naţiunilor” 332.

Confruntaţi cu aceste implicaţii grave ale teoriei sclaviei şi războiului just, filosofii încearcă să revizuiască o parte din premisele teoriilor clasice. Unul dintre primii care se anga- jează pe această cale este chiar marele teoretician al abso- lutismului, Jean Bodin. Cei care iau prizonieri pe aceia ce au purtat un război nedrept au dreptul să-i ucidă, însă nu au dreptul să-i ţină în sclavie pe baza faptului că le-au lă- sat viaţa. Cât despre argumentul care spune că sclavia nu a putut să se menţină atâta vreme dacă ar fi fost o institu- ţie contra naturii, Bodin arată că există liber arbitru, iar oa- menii aleg uneori ce este mai rău, adică ceea ce este contra naturii şi a legii divine. „Noi ştim foarte bine că nu poate exista ceva mai crud sau mai detestabil decât sacrificiul omenesc, însă aproape că nu există vreun popor care să nu fi făcut aşa şi care să nu fi acoperit acest lucru cu vălul pie- tăţii şi al religiei, aşa cum fac în zilele noastre cei din Peru sau din Brazilia şi alte popoare de pe râul La Plata… Cu o pietate şi devoţiune asemănătoare tracii obişnuiau să-şi ucidă taţii şi mamele ajunşi la bătrâneţe şi apoi să-i mănân- ce, pentru ca aceştia să nu sufere de boli ori, morţi fiind, să nu devină hrană pentru viermi, după cum reiese din răspunsul pe care l-au dat regelui persan… Noi nu trebuie să măsurăm legea naturii după acţiunile oamenilor… şi nici să considerăm de aici că starea servilă a sclavilor este o con- secinţă a dreptului natural.” 333 Dreptul natural nu justifică absolut orice fel de abuz al autorităţii, iar aberaţia antropo- fagică, imposibil de legitimat, conform lui Bodin, ne dez- văluie limitele dreptului sclaviei.

în Două tratate asupra guvernării Locke arată,

pornind de la Grotius, că sclavia este rezultatul unui război just. Cel care a încălcat legea naturală şi a dat altuia un motiv justificat de război este în puterea învingătorului, care poate decide dacă îi ia viaţa sau îl face sclav. Acesta este supus puterii

[dominion] şi autorităţii absolute a stăpânului, ca cineva care a „renunţat [forfeited] la dreptul asupra vieţii lui şi, o

dată cu aceasta, la libertăţile lui" 334. Locke a arătat însă cu altă ocazie că nimeni nu are un drept de dispoziţie asupra propriei vieţi, de unde se vede că sclavia nu se poate baza pe consimţământ 335. O dată exclus consimţământul, mai ră- mâne posibilitatea ca sclavia să fie naturală. Locke este ca- tegoric: puterea de a dispune după plac de viaţa altuia nu se găseşte în starea naturală. Ce să înţelegem atunci din ideea sa după care autoritatea asupra sclavilor capturaţi într-un război just este totuşi una despotică? Locke eludează dificultatea, cel puţin pentru moment, susţinând că această putere nu este decât „starea de război continuată" 336. Scla- via este aşadar o instituţie temporară, un fel de moarte suspendată. Nu la acest nivel vom găsi limitaţiile dreptului sclaviei la Locke. Ele sunt detectabile, pe de o parte, în ideea că prinţii sunt şi ei supuşi legii lui Dumnezeu şi na- turii, o idee comună încă din Evul Mediu, ceea ce implică, la Locke ca şi la mulţi alţii, că ei nu trebuie să fie cruzi. Pe de altă parte, capitolul Despre cucerire avansează un set de condiţii care circumscriu dreptul sclaviei. Acum, sclavia apa- re ca o pedeapsă juridică, individualizată, mai curând decât un drept general al unui cuceritor asupra unui teritoriu şi asupra locuitorilor săi. Locke susţine că

cuceritorul nu are niciun fel de putere despotică asupra copiilor celui cuce- rit, nu are un drept permanent de proprietate asupra a tot ce este în acea ţară şi că poporul cucerit nu este sclav.

Despotul se găseşte faţă de supuşii săi nu într-o relaţie politică, ci în starea de natură, unde totul este permis şi unde nu există un judecător comun 337. Pentru Locke, starea de na- tură este de fapt preferabilă relaţiei despotice, pentru că voinţa arbitrară a magistratului îi lasă pe oameni „într-o sta- re mai rea decât starea de natură", o stare de despotism unde ei trăiesc sub ameninţarea unei puteri colective căreia i s-au încredinţat singuri, pentru ca ea acum să îi „transforme într-o pradă, după cum pofteşte" 338.

Montesquieu discută dreptul sclaviei în Spiritul legilor în legătură cu doctrinele dreptului roman şi ale dreptului na- tural 339. El arată că sclavia este legitimată prin război, prin înrobirea datornicilor insolvabili sau prin nevoia extremă

care îl împinge pe tatăl ce nu-şi poate hrăni copiii să şi-i vân- dă ca sclavi. Aceste raţiuni ale jurisconsulţilor, susţine Mon- tesquieu, nu sunt deloc raţionale. Dreptul războiului nu ne autorizează decât să ne punem duşmanul într-o situaţie în care nu ne poate face rău. Este fals să presupunem că îl pu- tem ţine ca sclav pentru că i-am lăsat viaţa, pentru cădreptul natural nu ne autorizează să-l ucidem cu sânge rece, după luptă. Un asemenea drept absolut de viaţă şi de moarte, scrie
Montesquieu, ar fi echivalent cu acela pe care şi-l arogă ca- nibalii, „care îşi mănâncă prizonierii".

Rousseau foloseşte şi el argumentul antropofagiei în

Contractul social pentru a denunţa teoria sclaviei la Grotius şi la Hobbes. Întâia apariţie a acestei critici este în capitolul despre Primele societăţi, ceea ce ne arată că Rousseau are în vedere critica tuturor concepţiilor care aşază dominaţia politică pe baze naturale şi nu pe consimţământul celor gu- vernaţi. Grotius şi Hobbes, scrie Rousseau, au susţinut că în virtutea unui drept al sclaviei, regnul omenesc a ajuns sub dominaţia unui număr redus de oameni. Dacă ar fi aşa, atunci înseamnă că specia umană ar fi „divizată în turme de animale, fiecare cu şeful său, care o păstrează pentru a o devora” 340. Această teorie ar fi fost promovată mai înainte de Aristotel şi de Caligula.

Implicaţia antropofagiei intervine pentru a doua oară în

Contractul social în capitolul Despre sclavie. Aici argumentul priveşte chestiunea mai restrânsă a utilităţii dominaţiei ab- solute. Unul din argumentele filosofilor cu privire la abso- lutism este acela care stabileşte legitimitatea acestuia din utilitatea sa presupusă. Puterea absolută ar fi justificată pentru că ea garantează pacea civilă. Rousseau arată, într-un pa- sa j în care se simte influenţa lui Locke, că preţul acestei păci este inacceptabil: „Se spune că despotul asigură supuşilor săi liniştea [tranquillite] civilă… Ce câştigă ei însă dacă această linişte este una din mizeriile lor? Se trăieşte liniştit în temniţă; rezultă de aici că se trăieşte bine? Grecii închişi în peştera ciclopului trăiau liniştiţi, aşteptându-şi rândul să fie devoraţi.” 341

Ceea ce trebuie să fie una din ultimele ocurenţe ale acestei critici a sclaviei extreme se găseşte într -0

scrisoare pe care

Jacobi o adresează lui La Harpe, în 1790, Teoria lui Aristo- tel despre sclavia naturală şi ideea după care sclavia este justificată de inegalitatea facultăţilor raţionale duc la con- secinţa absurdă după care superioritatea intelectuală a unui om asupra altuia justifică îngrăşarea şi consumul acestuia 342.

Aceste critici ale teoriilor sclaviei şi războiului în starea de natură au la prima vedere un aer de irealitate în secolul al XVIII-lea, când sclavia colonială îşi găseşte din ce în ce mai puţini apărători printre filosofi şi când cei dispuşi să o legitimeze avansează de obicei argumente culturale şi eco- nomice şi nu teze extrase din juriştii dreptului natural sau din Aristotel. Din această perspectivă, impactul practic al unor asemenea speculaţii potrivnice dreptului despotic a fost foarte limitat. Importanţa lor este însă certă pe plan te- oretic: prin critica puterii despotice ele au fost una dintre forţele care au îndepărtat gândirea politică a Luminilor atât de rădăcinile sale clasice, cât şi de referinţele obligatorii ale modernităţii timpurii.

Regalitatea răsturnată

Până la Iluminism, analiza regalităţii este principala for- mă şi scopul imediat al ştiinţei politice. Desigur, ceea ce filo- zofia politică clasică doreşte să elucideze, în mod fundamental, este natura corpului politic şi a puterii politice. Pentru a atin- ge acest scop, forma pe care ea şi-o asumă este aceea a cla- sificării, comparaţiei şi analizei regimurilor politice. Am desemnat cu altă ocazie această formulă teoretică drept „analiza clasică a regimurilor politice”. Numai că acest model este util doar pentru a descrie arhitectura fundamentală a teoriilor politice clasice. Dintr-o perspectivă mai practică însă, această ştiinţă apare mai curând ca

reprezentată doar de o singură componentă a sa, anume analiza monarhiei.

Acest lucru se petrece deoarece în schema clasică a re- gimurilor politice, doar monarhia este cea care mobilizea- ză constant atenţia filosofilor. Desigur, există analize şi

legitimări ale aristocraţiei, democraţiei şi ale „republicii”

(care este văzută de regulă ca un regim mixt). Însă acestea sunt specifice mai curând unor autori radicali. Pentru ma- joritatea scriitorilor medievali şi moderni însă, monarhia este regimul politic prin excelenţă, cel mai bun în ordine idea- lă şi cel mai potrivit în ordine practică. Acest lucru nu se întâmplă doar pentru că monarhia pare să fi fost, într-o for- mă sau alta, regimul dominant în lumea occidentală până la apariţia republicilor şi democraţiilor moderne. Scriitorii greci aşază şi ei monarhia într-o poziţie privilegiată, deşi uni- tatea politică în care ei trăiesc este aristocraţia sau oligar- hia. Există două explicaţii probabile ale acestei anomalii.

Monarhia apare chiar şi celor din afara ei ca fiind o formă de guvernare dominantă. Astfel, pentru scriitorii greci mo- narhia persană sau cea egipteană au fost, din motive strate- gice şi culturale, un subiect interesant. Însă raţiunea profundă pentru care majoritatea scriitorilor au favorizat monarhia s-ar putea să aibă de-a face cu consideraţii de sistem. Mo- narhia este regimul în care unul singur conduce şi de aceea ea pare cea mai simplă, elementară şi naturală formă de gu- vernare. Mai mult, unicitatea suveranului pare să reflecte

unicitatea divinităţii care guvernează cosmosul. Monarhia, aşadar, este imaginea guvernării divine. Această teo- rie despre corespondenţa dintre rege şi Dumnezeu este de origine orientală şi a pătruns în lumea occidentală prin in- termediul scriitorilor elenistici, după care a devenit un in- gredient important în teoriile politice ale creştinătăţii.

Acest discurs despre regalitate îşi asumă mai multe for- me, toate având însă în comun insistenţa asupra virtuţilor şi viciilor monarhului. Pentru că monarhia este un regim în care voinţa unuia conduce, înseamnă că înclinaţiile ca- racterului acestuia sunt cele de care depinde fericirea publică şi buna ordine a cetăţii. Iată de ce unul din modelele exce- lente ale discursului despre monarhie este cel al aşa-numitelor „oglinzi ale prinţului” 343.

Imaginile reflectate de aceste oglinzi savante nu sunt însă întotdeauna cele ale regalităţii virtuoase şi raţionale. Ceea ce analiza regalităţii descrie, de regulă, este un cuplu de per-

sonaje: monarhul bun şi monarhul rău. Aceasta nu decurge doar dintr-o simplă dorinţă moralizatoare. În natura lor, ti- ranul şi monarhul sunt două aspecte ale aceleiaşi forme de guvernare: domnia unuia singur, ca opusă conducerii de că- tre cei puţini (aristocraţie-oligarhie) şi conducerii de către cei mulţi (democraţie). Desigur, regele se deosebeşte de ti- ran conform celui de-al doilea criteriu de clasificare din ta- bloul clasic al regimurilor politice: felul guvernării (bun-rău, legal-ilegal etc.). Însă faptul că regalitatea şi tirania locuiesc

într-un fel pe acelaşi palier al edificiului categoriilor politi- ce le face să fie inteligibile una în raport cu alta. Tirania este o regalitate pe dos, o inversiune monstruoasă a monarhiei bune. Iar inconstanţa şi tendinţa către corupţie a lucrurilor omeneşti face ca monarhia să fie animată de o tensiune in- terioară care o predispune către tiranie. Tirania este umbra proprie peste care monarhia trebuie să sară. Această ambi- valenţă animă o parte importantă a gândirii clasice şi mo- deme timpurii. În republicile greceşti şiân Roma republicană,

„rege" este uneori sinonim cu „tiran", iar La Boetie se re- feră în Discurs despre servitutea voluntară la rege ca la un asu- pritor. Analiza tiraniei este aşadar o parte esenţială a ştiinţei politice clasice.

Modelul cel mai influent al discursului despre tiranie este acela al tiranului-fiară. El apare mai întâi într-un pasaj din

Thales, conservat de Diogene Laertios, unde se arată că ti- ranul este cea mai feroce dintre fiare. Însă formularea ca- nonică este aceea din cartea a VIII-a a Republicii lui Platon, unde o întâlnim în contextul analizei transformării regi- murilor politice, un proces degenerativ care începe prin transformarea, sau mai precis prin degradarea sufletului cetăţenilor. Transformarea cetăţii democratice într-o cetate tiranică are un corespondent antropologic, anume transformarea omului democratic într-un iubitor al tiraniei. În ce- tatea democratică, datorită libertăţii care domneşte acolo, sufletele cetăţenilor sunt atrase din ce în ce mai mult către plăceri interzise. Aceasta este valabil în special pentru ti- neri, ale căror pofte nu mai sunt ţinute în frâu de autorita- tea nimănui. Aceasta duce în timp la o stare de degenerare

a sufletului, pentru că în structura acestuia facultăţile supe- rioare, raţionale, nu îşi mai îndeplinesc funcţia naturală de a controla pasiunile inferioare.

Cetatea democratică este o societate în care poftele care provin din straturile de jos ale sufletului se ridică la supra- faţă nestingherite. Pofta de avere precum şi lipsa de respect faţă de autoritate domină într-o democraţie, iar Plafon ca- lifică aceste pasiuni drept caracteristice unor caractere in- fantile. Cum poate această decădere a sufletului să fie împinsă mai departe? Răspunsul se găseşte într-unul din rafinamentele teoriei platoniciene despre suflet. În Republi- ca, sufletul este prezentat ca o entitate alcătuită din trei ele- mente principale. Primul este un element raţional, a cărui înclinaţie dominantă este dragostea de bine şi de dreptate, într-un suflet desăvârşit, el se exprimă ca o pasiune pentru înţelepciune şi ordine şi controlează activitatea celorlalte componente ale sufletului. Al doilea element este unul pa- sional, afectiv, care înclină către onoruri. Dominaţia acestui element produce un caracter aristocratic. În fine, ultimul element este acela înclinat către plăceri şi dorinţe materia- le. Oligarhul şi democratul sunt variaţii ale caracterului te- luric. Pasiunile democratului îl împing pe acesta într-o situaţie în care nu mai ţine seama de nicio lege sau obicei, obişnuit fiind să nu aibă niciun stăpân. Acesta este momentul în care un alt strat, al sufletului, cel mai profund, se tre- zeşte şi se exprimă ca o pasiune iraţională pentru hrana interzisă şi plăceri extreme.

în acest moment, indivizii animaţi de dorinţe anarhice se asociază între ei, unii venind chiar din afara oraşului pentru a-şi găsi tovarăşi 344. Ei vor îndrăzni să comită orice fel de acte pentru a-şi potoli poftele. Dacă restul cetăţii nu este suficient de puternic pentru a-i ţine în

frâu, aceştia îşi vor găsi un şef, care este cu necesitate cel mai degradat dintre ei şi pe care îl vor ajuta să preia puterea în cetate. Din per- sonaj privat, tiranul devine, aşadar, un personaj public. El este „cel mai rău gen de om”, iar viaţa sa este un coşmar în stare de veghe 345. Acesta este subiectul care susţine tranzi- ţia antropofagiei de la statutul de accident privat la acela

de calamitate politică. Platon marchează distincţia dintre cele două tipuri de tiranie, cea privată şi publică, arătând că cea de-a doua este „încă şi mai nenorocită” 346. Tiranul public este înconjurat numai de inamici, cu care se află într-o stare de război permanent 347. El este ca o femeie, prizonier al propriei case, trăind cu teama de a ieşi afară. Tiranul, omul care reuşeşte să-i conducă pe ceilalţi fără ca el însuşi să se poa- tă guverna pe sine, este de fapt un sclav al propriei puteri.

În plus, el este o fiinţă compozită, o încrucişare între om şi animal: „Nu se întâmplă astfel cu liderul popular care do- mină o masă docilă şi care nu se dă în lături să verse sânge- le celor cu care e înrudit? El târăşte prin judecăţi pe vreunul sub acuzaţii false şi apoi îl ucide… şi astfel, curmând o via- ţă omenească, buzele şi limba lui lipsite de pietate gustă din sângele cetăţenilor. El îi exilează pe unii, îi ucide pe alţii, şi avansează sugestii poporului cu privire la anularea dato- riilor şi la distribuţia pământurilor. Iar datorită acestor lu- cruri, nu ţine oare soarta lui, ca să fie ucis de inamicii săi, fie să se transforme dintr-un om în lup, devenind tiran?” 348

Transformarea tiranului în monstru este similară, arată

Platon, cu aceea descrisă într-o istorie despre cei care gus- tă măruntaie omeneşti amestecate cu carnea mărunţită a vic- timelor sacrificiale şi care astfel devin lupi. Tirania, constelaţie de transgresiuni care include paricidul, incestul, cruzimea şi canibalismul, este deci similară unui ultragiu religios, este o specie de miasma.

Tiranul lui Platon pune în relaţie degradarea individuală şi dezordinea politică. El este actorul detestabil din cen- trul prăbuşirii polis-ului într-o anarhie criminală, un proces în care cetăţeni şi politicieni, fiecare în felul său, devin pra- da pasiunilor extreme. Canibalul-tiran devine din fapt ac- cidental al naturii, un accident al civilizaţiei.

Teoria lui Platon despre tiran ca monstru antropofag a rămas, până în secolul al XVIII-lea, o temă importantă în dis- cursul despre abuzul de putere. În De Officiis [Despre dato- rii] Cicero arată că specia tiraniei trebuie eliminată din societatea omenească. Paragraful acesta este unul din pri- mele care justifică tiranicidul: tot aşa cum membrul cangre-

nat este tăiat pentru a nu infecta restul corpului, tot aşa trebuie eliminată şi această „sălbăticie şi monstruozitate care ia formă de om” 349. În Cele şase cărţi ale republicii, Jean Bo- din îl compară pe regele adevărat cu tiranul, un personaj care calcă în picioare legile naturii şi ale lui Dumnezeu. În vreme ce primul îi taxează pe supuşi pe cât de puţin posibil şi nu ia nimic de la ei decât în caz de necesitate publică, tiranul „bea sângele supuşilor, le roade oasele şi le suge chiar şi măduva, încercând astfel prin toate mijloacele să-i slăbeas- că” 350. Vindiciae contra tyrannos (1579), una din cele mai im- portante expuneri ale teoriei protestante a rezistenţei în faţa autorităţii despotice,

arată că cei care în loc să asculte de lege ascultă de regele-tiran preferă să fie guvernaţi de o fiară, nu de un om. În secolul al XVII-lea, Marchamont Needham îl numeşte pe tiran, în Case of the Commonwealth, un Carni- vorum Animal. Algernon Sidney încearcă să extindă această perspectivă asupra tiraniei la analiza monarhiei în general.

După el, există doar două cazuri în care guvernarea rega- lă este potrivită: când cineva are mai multă virtute decât în- treaga naţiune la un loc sau când o naţiune este „într-atât de abrutizată încât este absolut incapabilă de cunoaştere raţio- nală [science] sau de a se guverna pe sine. Aristotel îi numeş- te pe aceştia servos natura. Se spune că unele popoare din

Asia şi din Africa sunt aşa. Însă aceşti oameni, din punct de vedere politic, nu diferă decât foarte puţin de fiare" 351.

Locke foloseşte această reprezentare despre tiranie în AI

doilea tratat asupra guvernării. Un suveran absolut ar pune în pericol viaţa supuşilor, iar oamenii nu ar avea niciun mo- tiv să iasă din starea de natură dacă, evitând răutăţile făcu- te de „pisici sălbatice sau vulpi, s-ar gândi că a fi în siguranţă înseamnă a fi devorat de lei” 352. În alt pasaj, el scrie: „Cine nu s-ar gândi că este admirabilă pacea între cei mari şi cei mici, când mielul, fără să reziste, şi-ar întinde gâtul pentru a fi sfâşiat de lupul cel feroce? Sălaşul lui Polifem este un exemplu perfect al unei asemenea păci şi al unei asemenea guvernări, când Ulise şi tovarăşii săi nu aveau nimic altce- va de făcut decât să aştepte liniştiţi să fie devoraţi.” 353

Tot în această perioadă, Gian Vicenzo Gra vina reia aproape literal analiza platoniciană a tiraniei. În Spiritul legilor ro- mane, o lucrare cunoscută de enciclopediştii francezi, el susţine că unii regi se transformă în tirani însetaţi de sân- ge, aşa cum ne-ar arăta acea fabulă care îi înfăţişează pe cei care se hrănesc la altarul lui Jupiter Licianul cu came ome- nească şi devin lupi. Spre deosebire de tiran, care este pra- dă anarhiei pasionale, regele excelent ştie să domnească asupra propriului suflet 354. Scrisorile lui Cato, o serie de tex- te ce vehiculează un gen de republicanism aristocratic, ara- tă că „un prinţ cu o putere arbitrară este cea mai exaltată şi mai de succes bestie de pradă din teritoriile sale, iar toţi oficialii săi nu sunt decât nişte bestii de pradă subordonate, care vânează, jefuiesc şi devorează poporul, în numele lui sau în beneficiul propriu. El şi cu oficialii săi nu formează altceva decât un şir lung de tigri teribili la vedere, care se aruncă cu furie asupra oricărui om sau lucru care le stâr- neşte apetitul” 355. Se prea poate, admite Raynal, că antro- pofagia nu are în sine nimic criminal şi nimic care să repugne moralei. Însă cum ar putea consecinţele sale să nu fie peri- culoase? Când autorizaţi omul să mănânce came de om, dacă palatul său îi va găsi savoarea, nu va mai rămâne decât să faceţi vaporii de sânge plăcuţi mirosului tiranului. Imaginaţi-vă atunci aceste două fenomene comune pe suprafaţa globului, şi opriţi-vă privirea asupra speciei omeneşti, dacă puteţi suporta spectacolul 356. În timpul Revoluţiei Franceze,

Maria Antoaneta este descrisă de un pamflet ca semănând cu acele „animale carnivore şi veninoase”, a căror mortă- ciune merită o recompensă. O altă fiţuică pretinde că ea a ajuns sa bea sânge din craniile francezilor pe care le-a cum- părat cu aur 357.

Acestei teorii de inspiraţie platoniciană focalizată

asupra figurii individuale a tiranului i se va adăuga treptat una aplicată unui personaj colectiv. În De ira, Seneca prezintă o perspectivă hobbesiană asupra moravurilor contemporane:

„între cei pe care îi vezi în haine civile nu este niciun fel de pace; pentru o mică recompensă orice om poate fi de- terminat să uneltească în vederea distrugerii celuilalt; ni-

meni nu câştigă decât pe baza pierderii înregistrate de altul;

îi urăsc pe cei prosperi, îi dispreţuiesc pe cei săraci, îi dis- plac pe cei superiori lor şi sunt displăcuţi de cei inferiori lor…

De dragul unei plăceri mărunte ajung să dorească pieirea întregii lumi. Ei trăiesc precum într-o şcoală de gladiatori:

se luptă cu cei cu care împart mâncarea. Aceasta este o co- munitate de fiare sălbatice, numai că fiarele sălbatice sunt blânde unele cu altele, şi nu se sfâşie dacă sunt de acelaşi fel, în vreme ce oamenii se îmbuibă unii cu alţii. Ei diferă doar prin aceasta de dobitoace: în timp ce animalele devin mai blânde cu cei care le hrănesc, oamenii, în nebunia lor, înşfa- că chiar pe aceia de la care au primit hrană." 358

Dacă romanii aveau dreptate că regii erau nişte anima- le de pradă, atunci ce fel de animal trebuie să fi fost poporul roman? se întreabă Hobbes în De Cive. Însă abia epoca maselor şi a regimurilor populare este contextul în care figu- ra tiranului antropofag este abandonată în favoarea unor reprezentări colective ale sălbăticiei. Regalistul francez Mallet du Pan arată

despre propaganda revoluţionară: „O tac- tică diavolească… demnă de monştrii care au inventat-o…

Cincizeci demii de fiare sălbatice, spumegând de furie şi urlând precum canibalii, se aruncă cu viteză maximă asupra soldaţilor al căror curaj nu a fost excitat de nicio pasiune." 359

în secolul al XVIII-lea antropofagul va începe să fie vizibil nu numai în mijlocul anarhiei criminale a mulţimii, ci şi în legătură cu conceptele sistematice ale noilor ştiinţe ale so- cietăţii.

Patologia populaţiei şi economia mizeriei

între marile personaje colective ale teoriei despre corpul politic, populaţia este cel mai modem şi mai complex. Gloa- ta, masa şi plebea sunt, la originea lor, percepţii imediate ale mulţimii. Conceptele de popor şi de naţiune presupun ra- ţionamente mai complicate, cum ar fi cele despre ierarhiile sociale necesare unui corp politic ori despre originea sa is- torică. Populaţia este însă un construct foarte elaborat, ale cărui contururi se dezvăluie la capătul unor raţionamente

tehnice. Câţi oameni trăiesc pe un teritoriu, care este dina- mica numărului lor, căror resurse îi corespunde o mulţime dată, ce relaţie are această populaţie cu puterea şi prospe- ritatea statului, ori cu comerţul: toate acestea sunt întrebări al căror răspuns nu poate fi extras decât cu metode forma- le din serii bine organizate de date empirice. Cele două con- diţii de posibilitate ale unei filosofii politice a populaţiei sunt acumularea de informaţii statistice cu privire la un mare nu- măr de oameni şi matematizarea ştiinţelor sociale,

ambele realizate o dată cu apariţia statelor modeme, birocratice. În secolul al XVIII-lea excesul sau deficienţa de populaţie sunt văzute ca o sursă de putere sau, dimpotrivă, de ruină a statului. Disertaţiile despre populaţie devin un gen major al discursului politic.

Această ştiinţă a populaţiei nu este una strict aritmetică. Indivizii care compun populaţia nu sunt simple unităţi a căror adunare produce o sumă semnificativă. Mărimile cu care operează ştiinţa populaţiei sunt mai curând mărimi mo- rale: munca, distracţiile, obiectele consumului, caracterele indivizilor, obiceiurile lor reproductive. Chiar şi bogăţiile unui teritoriu nu sunt întocmai mărimi pasive, pentru că ele depind, la rândul lor, de capacitatea oamenilor de a le ex- trage din natură şi de a le da valoare. Iată de ce teoriile de- spre populaţie sunt inseparabile de o analiză a agenţilor morali. Trăsăturile indivizilor determină numărul lor în con- diţii date şi permite interpretarea acestei valori pe fondul unei teorii a corpului politic. Şi invers: mărimea populaţiei explică profilul moral al indivizilor, prin constrângerile sau oportunităţile pe care le introduce.

în sistemul acestei aritmetici morale care este ştiinţa cla- sică despre populaţie, intervenţia unei entităţi imorale este o sursă de probleme şi de posibilităţi. Pentru că prezenţa canibalului înseamnă absenţa altor oameni, antropofagul joacă rolul unui operator negativ în aritmetica politică a populaţiei. Aceasta este cu atât mai limpede cu cât caniba- lul scurtcircuitează traseul dintre resurse şi populaţie. În prin- cipiu, populaţia şi resursele se mişcă împreună lent în spaţiul analizei, relaţiile de cauzalitate dintre ele asumându-şi for-

me nu neapărat directe. Dacă populaţia însăşi este văzută ca o resursă a canibalului, eficienţa acestuia poate fi con- statată imediat. Iată de ce voracitatea sa îl impune ca un ter- men opus prezenţei populaţiei. Această opoziţie ia trei forme principale.

Mai întâi, ea apare ca argument strict speculativ ce vi- zează imposibilitatea unei societăţi de canibali perfecţi. De vreme ce aceştia s-ar mânca între ei, rezultă că se va ajun- ge cu necesitate la un punct în care nu va mai rămâne, la li- mită, decât un singur individ. Antropofagia şi populaţia sunt, aşadar, esenţial incompatibile. Că o întreagă naţiune s-a au- todevorat, aşa cum aflăm că s-ar fi petrecut cu „savanezii”, nu e deloc adevărat, susţine Enciclopedia Yverdon, pentru că este imposibil să existe o stare de război civil între toţi. O

asemenea societate ar fi distrusă imediat. Ceea ce susţine această logică este concepţia clasică despre corpul politic ca o unitate autosuficientă. Scopul acestui scenariu al autode- vorării unei societăţi pare să fie, de regulă, acela de a de- monstra limitele egoismului şi anomiei absolute şi, prin urmare, imposibilitatea unei stări de natură complet rele.

James Adair, în Istoria indienilor americani, arată că prezen- ţa populaţiei exclude existenţa canibalismului şi a sacrifi- ciilor omeneşti în Lumea Nouă. Din două una, afirmă el:

fie scrierile lui Acosta şi ale altor călători despre turnuri de cranii şi mari sărbători sacrificiale sunt nişte minciuni, fie

Peru şi Mexic ar fi trebuit să fie depopulate înainte ca ei să ajungă acolo 360.

A doua formă a opoziţiei dintre antropofagie şi popu- laţie este aceea a scenariilor declinului populaţiei. Dacă

e adevărat că indienii caraibi au mâncat, în 12 ani, zece mii de oameni pe care i-au răpit de pe insula Portorico, atunci fără îndoială că trebuie să-i privim pe aceşti insulari drept inamici, susţine articolul Carne din Enciclopedia Yverdon. An- tropofagia este astfel unul din numeroasele chipuri ale viciului, alături de lenevie, alcoolism şi necredinţă, care sapă la temelia ordinii sociale.

în final, antropofagul şi populaţia ajung la un gen de aco- modare. În această formulă, antropofagia este doar opusă

unei prezenţe sănătoase, civilizate, a populaţiei. Este un loc comun în literatura despre sălbatici că aceştia trăiesc fie izo- laţi, fie în grupuri mici. Populaţia insuficientă a Americii şi a altor continente a fostunul din argumentele folosite pentru a justifica ocuparea acestor teritorii de către europeni.

Fig. 41. Goya, „Femeie rea”

Din secolul al XVIII-lea însă, valenţele negative ale an- tropofagiei vor fi activate în contextul unei teorii despre cea- laltă formă a patologiei populaţiei: excesul relativ sau absolut. Din negativitate pură, antropofagia devine acum, ironic, un gen de remediu la o boală a corpului politic. În pamfletul lui Jonathan Swift, O modestă propunere pentru a împiedica copiii săracilor din Irlanda să devină o povară pentru părinţii şi pentru ţara lor, şi pentru a-iface utili publicului (1729), problema adresată este existenţa unei suprapopulaţii rela- tive de săraci, o temă constantă a reformatorilor vremii. Nu

toate familiile irlandeze îşi pot întreţine copiii, arată Swift, iar până când aceştia ajung la vârsta când se vor putea între- ţine prin furtişaguri ori vor putea fi vânduţi vor consuma degeaba substanţa utilă publicului. Un cunoscut din Ame- rica ne asigură însă că un copil tânăr şi bine hrănit este „cea

mai delicioasă, mai hrănitoare şi mai prielnică mâncare, ca tocană, friptură, copt sau fiert şi, nu mă îndoiesc, ar putea foarte bine să fie servit şi ca fricasie sau ragoust".

Inspirat evident de Garcilasso de la Vega, Swift propu- ne ca din cei 120 de mii de copii săraci născuţi anual să fie puşi deoparte 20 de mii pentru „înmulţire". Cât despre cei- lalţi, „ei vor fi oferiţi spre vânzare, nu înainte ca mama să le dea să sugă destul în ultima lună dt să se facă plini şi graşi pentru a fi puşi pe masă. Dintr-un copil ar ieşi cam două feluri de mâncare la un chef cu prietenii, iar dnd familia mănâncă acasă, partea din faţă sau din spate va fi îndeajuns".

Proiectul are un fel de raţionalitate economică a sa. Aface- rea ar fi profitabilă pentru părinţi, iar pielea ar putea fi trans- formată în „mănuşi admirabile pentru doamne şi ghete de vară pentru domnii subţiri". Cât despre Dublin, acest oraş ar avea de câştigat prin înfiinţarea de măcelării cu came de copil, deşi recomandarea autorului este ca aceştia să fie cum- păraţi mai degrabă vii.

Avantajele schemei ar fi multiple. Rezolvarea problemei copiilor săraci nu ar fi decât primul dintre acestea. Vin la rând evitarea avorturilor şi diminuarea violenţei casnice, deoarece soţul ar fi cointeresat în soarta pântecelui consoar- tei. Căsătoriile vor fi astfel

încurajate, iar populaţia Irlan- dei va prospera. În fine, numărul papistaşilor se va reduce.

Singurul posibil dezavantaj al propunerii ar fi pericolul ca populaţia să nu scadă prea mult.

Pamfletul lui Swift este naţional şi politic în acelaşi timp. El este o demascare a abuzurilor engleze, dar şi a ex- ploatării rurale: marii proprietari sunt invitaţi să se serveas- că, pentru că „după ce i-au devorat pe cei mai mulţi dintre părinţi, ei par să aibă un drept şi asupra copiilor".

Omul cu patruzeci de ecus (1768) al lui Voltaire este o cri- tică acidă a teoriilor fiziocratice. Ţinta sa este o lucrare foar- te cunoscută în epocă, apărută cu un an înainte la Londra, intitulată Ordinea esenţială şi naturală a societăţilor politice şi scrisă de Le Mercier de la Riviere. Ideea lui Voltaire, care face ca textul său să fie memorabil, este de a imagina, în ma- niera statisticii modeme, un gen de om mediu, un Jacques

Bonhomme, al cărui venit este egal cu media statistică, res- pectiv 40 de ecus. Scopul acestei idealizări este de a testa ce s-ar petrece în ipoteza în care fiziocraţii ar veni la putere în

Franţa şi şi-ar aplica teoriile lor. „Ce s-ar întâmpla dacă populaţia s-ar dubla?" – întreabă omul nostru. Geometrul răspunde cu o succesiune de scenarii precise: fie s-ar redu- ce veniturile, fie ar trebui dublată economia, fie ar trebui trimişi jumătate dintre oameni peste mări, în America, fie, în sfârşit, ar trebui ca „jumătate din naţiune să o mănânce pe cealaltă" 361.

Argumentul lui Voltaire, despre canibalism ca o conse- cinţă a excesului de fiinţe pe o suprafaţă dată, nu este nou.

El este cunoscut din Evul Mediu, iar în secolul al XVIII-lea este reluat de Raynal şi de Diderot, printre alţii. Ceea ce era însă o inferenţă simplă până în Iluminism şi nu întotdeauna aplicabilă precis regnului omenesc acum devine un element al unei ştiinţe despre populaţie, o ştiinţă care la rândul său este conectată la marile teme ale dreptului natural şi ale eco- nomiei politice. Până în secolul al XVIII-lea, relaţia de opo- ziţie dintre canibalism şi populaţie este reversibilă. Canibalul poate acţiona ca agent al depopulării, însă şi populaţia (ex- cesul sau deficitul său) poate fi cauză a canibalismului. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, această relaţie începe să se dezechilibreze. Din acest moment, în contextul teoriilor despre populaţie, antropofagia devine dependen- tă de variaţia numărului de oameni.

în Dicţionarul filosofic, Voltaire arată că antropofagia îşi are originea într-o stare de penurie care era totodată un de- ficit de populaţie. În timpurile în care nu existau naţiuni ci- vilizate s-a întâmplat cu oamenii, speculează el, ceea ce se întâmplă astăzi cu elefanţii, leii şi tigrii, al căror număr a di- minuat foarte mult. „în timpul în care un ţinut era puţin populat, oamenii [de acolo] nu aveau o cultură avansată, erau vânători. Obişnuinţa de a se hrăni cu ceea ce ucideau a făcut ca ei să-şi trateze inamicii ca pe cerbi sau mistreţi.

Superstiţia este cea care îi face [pe oameni] să sacrifice victime omeneşti, necesitatea este cea care îi face să se mănânce."

în Contractul social, Rousseau susţine că există o

legătu- că între climat, alimentaţie şi populaţie. În ţările mai calde solul este mai fertil în vreme ce în nord el este mai sărac şi necesită mai multă muncă. În plus, acelaşi număr de oameni mănâncă mai puţin în ţările calde decât în ţările reci, iar hra- na lor conţine din ce în ce mai puţină came. În fine, alimen- tele din ţările calde sunt „mai substanţiale şi mai suculente”.

Rezultă că ţările calde pot hrăni mai mulţi locuitori, ceea ce produce un surplus „întotdeauna în avantajul despotismului”. Aşa se explică faptul că în sud regimurile sunt des- potice, în zona temperată moderate, iar în nord barbare. Însă tipul de regim şi populaţia nu sunt determinate direct de ac- ţiunea climatului asupra caracterelor, ca în versiunile ante- rioare ale acestei teorii, ci prin proporţia surplusului, care la rândul ei determină genul de regim şi numărul locuitorilor săi. După Rousseau, în zonele calde mărimea surplusului susţine o guvernare mai mare, deci mai opresivă; în acelaşi timp, face ca acelaşi număr de locuitori să ocupe o suprafaţă mai mare. Statele devin astfel mai mari, însă mai puţin populate, ceea ce iarăşi sporeşte forţa guvernării în raport cu a supuşilor. „Ţările mai puţin populate sunt astfel cele mai potrivite tiraniei: fiarele feroce nu stăpânesc decât în deşert.” 362

Virey arată, la rândul său, că uşurinţa vieţii din starea de natură ar fi produs o multiplicare a populaţiei. Astfel, oa- menii s-au răspândit în toate zonele de climă, inclusiv aco- lo unde a fost necesar ca ei să recurgă la vânătoare şi pescuit pentru a se putea hrăni. În aceste condiţii, omul a devenit un carnivor feroce 363.

Marele text al teoriei populaţiei din această perioadă este

Eseul asupra principiului populaţiei al lui Malthus. După el, populaţia, atunci când nu este limitată, creşte

într-o propor- ţie geometrică în vreme ce mijloacele de subzistenţă sporesc doar într-o proporţie aritmetică. Aceasta este tendinţa naturală de evoluţie a celordouă mărimi, considerate în sine.

Însă Malthus crede că există forţe („mizeria şi viciul") care limitează această creştere a populaţiei, forţe care sunt acti- vate, în majoritatea lor, chiar de această dinamică. În ulti-

mă instanţă, foametea este acea putere care reduce popu- laţia, ieşită temporar din limitele sale fireşti, în acord cu po- sibilităţile unui teritoriu: „Foametea pare să fie ultima şi cea mai teribilă resursă a naturii. Puterea populaţiei este într-a- tâta superioară puterii pământului de a produce subzisten- ţa oamenilor, încât moartea sub un chip sau altul trebuie să

[înceapă să] bântuie rasa omenească. Viciile omenirii sunt agenţi activi şi abili ai depopulării. Ei sunt precursorii ma- rii armate a distrugerii; adesea termină ele însele această ori- bilă muncă." 364

în prima ediţie a Eseului, din 1798, Malthus nu menţio- nează antropofagia în contextul discursului despre foame- te şi viciu. Abia în ediţia din 1803 el descoperă canibalismul ca unul din aceste vicii teribile din viaţa societăţilor primi- tive. Reproducând pasajul din Raynal despre originea insu- lară a antropofagiei, el arată că problema ridicată de autorul francez este una universală, valabilă pentru fiecare ţară şi continent, pentru că „în această privinţă [a multiplicării populaţiei dincolo de posibilităţile de subzistenţă] întregul pământ este o insulă" 365. Abatele Raynal, crede Malthus, nu pare să îşi dea seama că „un trib sălbatic din America

îm- presurat de inamici şi o naţiune civilizată şi numeroasă” în- conjurată de inamici sunt în aceeaşi situaţie.

Ceea ce se întâmplă la sfârşitul secolului al XVIII-lea cu argumente precum cele din Eseul lui Malthus este nu doar o simplificare a raporturilor dintre canibalism şi teoria popu- laţiei. În această perioadă, ideea deficitului ori excesului po- pulaţiei din starea de natură începe să fie din ce în ce mai puţin relevantă faţă de problema ordinii politice, pentru că în contextul politicilor şi instituţiilor statului modem, po- pulaţia devine un obiect maleabil al ingineriei sociale. Astfel, antropofagia începe să fie văzută de teoria populaţiei doar ca o evoluţie posibilă în condiţii speciale, cum ar fi ace- lea din unele societăţi primitive. Canibalismul privit drept o consecinţă a excesului de populaţie va rămâne aşadar o ipoteză relevantă doar în câmpul antropologiei istorice. Dar chiar şi pentru această ştiinţă, ea nu mai apare ca o incar- nare eminentă a viciului, ci ca un element secundar într-un lanţ cauzal care este acela al mizeriei.

ANTROPOFAGUL ÎN CETATE

285

Pentru economia politică a secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea dinamica populaţiei este, în fond, interesantă tocmai pentru că ea explică mizeria – sau este explicată de ea. Malthus, spre exemplu, critică teoria lui Kames după care triburile americane nu au trecut la agricultură pentru că nu s-au înmulţit suficient ca să recurgă la păstorit sau cultiva- re. Dimpotrivă, aceste triburi nu s-au înmulţit deoarece au rămas în stadiul de vânători şi astfel au fost expuse foame- tei 366. Însă între mizerie şi antropofagie relaţiile nu sunt simple. Unul din aspectele cele mai contra-intuitive ale is- toriei

teoriilor despre antropofagie este dificultatea de a formula ipoteza foametei ca o cauză a canibalismului înţeles ca instituţie socială.

Legătura dintre foamete şi canibalism nu este deloc di- rectă. La prima vedere, s-ar părea că foametea ar trebui să fie explicaţia privilegiată a antropofagiei. Lucrurile însă stau foarte diferit: pentru mulţi autori, foametea este de fapt una din cauzele cel mai puţin demne de consideraţie. Între cele patru raţiuni posibile ale canibalismului enumerate de Sade în Aline şi Valcour (superstiţia, apetitul dezordonat, răzbunare şi rafinament depravat), foametea se distinge doar prin absenţa sa. Chiar şi la autorii care o menţionează, aceasta se întâinplă de regulă doar ca un element dintr-o constela- ţie de motive. Lipsa hranei nu produce automat canibalis- mul pentru că numeroase alte lucruri se pot întâmpla până acolo. Numărul celor care îşi dispută o bucată de mâncare poate scădea dramatic ca urmare a războiului, infanticidului sau altor obiceiuri. Până la carnea semenului său, omul poate să recurgă la o mulţime de alte alimente, unele foarte puţin probabile. Se întâmplă ca şi cum întregul univers de- vine deodată comestibil. Călătorii veacurilor XVII-XIX descoperă dezgustaţi o gastronomie bestială. Discutând despre cele mai primitive naţiuni, Malthus arată că acestea sunt într-o stare de foamete cronică şi umblă necontenit în căuta- rea mâncării. Pitici, scheletici şi diformi, primitivii sunt gata să înfulece orice. Se urcă în copaci să prindă veveriţe zbu- rătoare, ciugulesc viermii din buturugi, fac mâncare din fur- nici. Indienii americani mănâncă păianjeni, şopârle şi un fel

de pământ unsuros; păstrează oasele şerpilor şi peştilor pe care le pisează şi le mănâncă; unii indieni au mâncat coajă de copac, pieile de animal cu care se acopereau sau panto- fii din picioare. În Africa, femeile sunt mai pline de riduri în tinereţe decât europenele la şaizeci de ani; adevărate sche- lete ambulante, cu un copil sau doi în spate, ele culeg iar- bă să se hrănească.

La autorii clasici, foametea nu explică decât un canibalism accidental. Lipsa de mâncare este la originea tentaţiei cani- bale, însă această lipsă este concepută de scriitorii premo- derni ca un eveniment excepţional, ce îl afectează fie pe individ (adică pe naufragiat) sau o comunitate izolată (exem- plul favorit fiind asediul). Acest lucru este cu atât mai re- marcabil cu cât foametea este, până în secolul al XVIII-lea, o prezenţă normală în experienţa omului european. Însă această foamete are ciclurile sale. Abatele Galiani, în lucrare a sa despre comerţul cu grâne, se referă la acele provincii „a căror avere este în pământ şi a căror soartă este în ceruri”.

Mai curând decât un produs al unui sistem economic, ea re- zultă dintr-o intersecţie a ritmurilor naturale ale activităţilor omeneşti.

în secolul al XVI-lea, Cardano este primul care explică antropofagia sălbaticilor din Lumea Nouă pe baza a ceea ce pare un argument economic. Indienii ajung să mănânce came de om, susţine el, pentru că pământul este sărac în

America şi pentru că animalele pe care le-ar putea vâna sunt puţine. Iluminismul este perioada în care foametea încetea- ză să mai fie o cauză simplă şi devine un element care se cere explicat la rândul său. Explicaţia este necesară pentru că înfometarea unei populaţii este privită mai degrabă ca un rezultat al unei economii a mizeriei şi mai puţin ca o con- secinţă al unui

lanţ de cauze exterioare unei societăţi.

Acesta este momentul în care europenii descoperă ma- rea realitate a mizeriei economice. În textele autorilor an- tici, sărăcia este un element marginal în analiza comparată a naţiunilor. Distincţia între barbari şi greci nu este una de avere. Până în secolul al XVIII-lea, percepţia avuţiei Bizanţului, Chinei, Etiopiei, Turciei sau Indiei nu pare cuplată cu

un diagnostic economic diferenţial. Descoperirea, în seco- lul al XVII-lea, a unor teritorii ale mizeriei în nordul Euro- pei este ocazia primelor teorii despre sărăcia sistematică şi despre consecinţele sale. Din cartea lui Isaac de la Peyre- re. Descrierea Islandei (1644) aflăm că sărăcia produce pro- miscuitate: „Fetele, care sunt foarte frumoase în această insulă, sunt foarte rău îmbrăcate... se culcă cu ei [cu negus- torii germani] pentru pâine, biscuiţi sau alte lucruri de foar- te mică valoare. Chiar taţii îşi prezintă fiicele lor străinilor.” 367

însă această sărăcie nu e una fundamental rea. Islandezii lui La Peyrere locuiesc în cabane precum cele din Bucolice- le lui Virgiliu, fără medici şi medicamente, şi pot să trăias- că până la 100 de ani. Pentru Shefferius, în Istoria Laponiei

(1674), laponii sunt atât de săraci încât regele Suediei s-a gândit că este „prea scump” să le declare un război public. El a preferat să-i trateze ca pe „fiare sălbatice” şi să promită guvernarea asupra lor acelui particular care îi va cuceri 368.

În cartea lui Robert Molesworth, O descriere a Danemarcei

(1694) găsim o teorie complexă despre mizerie. Despotis- mul, arată el, produce sărăcie, în vreme ce libertatea adu- ce prosperitate. Danezii au ajuns într-o situaţie mai jalnică decât aceea a sclavilor negri din Barbados, pentru că au tre- cut de la o regalitate electivă la una absolută şi arbitrară.

Mizeria lor îi împinge să consume alimente ieftine cum ar fi peştele sărat, motiv pentru care crizele de apoplexie sunt foarte frecvente: „Cu greu poţi să treci pe străzile din Co- penhaga fără să vezi una sau două din aceste creaturi tă- vălindu-sepe jos, cu spume la gură şi cu un cerc de gură-cască împrejur.” 369 Totuşi, la niciunul din aceşti autori sărăcia lu- cie nu este asociată cu canibalismul. Doar în contextul com- paraţiei dintre economia europenilor şi cea a sălbaticilor o asemenea concluzie poate să fie formulată, pentru că între cele două este descoperită, în secolul următor, o diferenţă de natură.

Enciclopedia Yverdon (articolul Carne) arată că de vină pentru canibalism e vânătoarea, care îi ţine în sărăcie pe indieni.

Prada şi vânătorul sunt la fel de sălbatice. Pentru de Pauw, el este produs de „necesitatea dură” a vieţii sălbatice. Aceeaşi

teorie apare la Voltaire, în Eseu despre moravuri. De vină pentru antropofagia câtorva popoare din America este răzbuna- rea şi foametea. Foametea, la rândul său, este produsă de deficitul cronic de hrană, o consecinţă a climatului şi pământului sărac. Această ariditate a mediului produce atât foame- tea extremă cât şi un deficit de populaţie 370. Împotriva lui

Robertson, care a susţinut că antropofagia îşi are originea în pasiunea răzbunării, Malthus arată că aceasta trebuie să-şi aibă originea în „nevoia extremă”, însă apoi ar fi putut continua „din alte motive”. „Pare că cel mai rău compliment adus naturii omeneşti şi stării sălbatice este să atribuimaceastă masă oribilă unor pasiuni maligne… mai curânddecât ma- rii legi a supravieţuirii [self-preservation].” 371

Fig. 42. Theodor de Bry, gravură cu vânători din Lumea Nouă

Ceea ce explică antropofagia pentru aceşti autori este sis- temul economiei sălbatice, care duce cu fatalitate la mize- rie şi foamete generalizată. Adam Smith observă, în Avuţia naţiunilor, că viciul şi foametea sunt consecinţele unei eco- nomii simple, unde diviziunea muncii, proprietatea priva- tă şi acumularea financiară sunt necunoscute. Aceasta este

o economie diferită de cea a Europei contemporane, însă câtă vreme dreptul natural reţine starea de natură şi pe sălbaticii săi locuitori ca un prim moment al formării şi evo- luţiei societăţii, această ordine economică trebuie cu necesitate înscrisă într-o istorie a tipurilor de organizare economică, în secolele XVIII-XIX, aceasta ia forma unei teorii a succe- siunii stadiilor sociale, în care primitivismul bazat pe vânătoare este succedat de barbaria caracterizată de creşterea animalelor, de stadiul agrar şi, în fine, de acela „comercial”.

Importanţa acestei scheme va intra în declin în a doua ju- mătate a secolului al XIX-lea, nu înainte ca ea să lase

în urma sa o imagine durabilă, aceea a canibalismului ca produs al circumstanţelor unei economii a mizeriei.

ORIGINILE

DOCTRINEI COMUNISTE

Comunismul primitiv

Să ne imaginăm o societate în care toţi sunt egali şi liberi, unde nu există autoritate de stat şi nici delicte, unde proprietatea privată e necunoscută şi unde fiecare are suficient pentru nevoile sale, unde nu există bani, unde oamenii sunt sănătoşi, robuşti şi trăiesc peste o sută de ani, unde nu este nevoie să munceşti, unde sunt practicate plăcerile cele mai diverse, unde femeile sunt la dispoziţia oricui are poftă de ele şi de unde religia a fost izgonită.

O utopie comunistă? Posibil, dacă ne plasăm în orizontul aşteptărilor socialismului secolului al XIX-lea. Însă până în secolul al XVIII-lea în descrierea de mai sus un cititor ar fi identificat mai degrabă trăsăturile unei societăţi de cani- bali. Cum se face că un set de caracteristici specifice triburilor de antropofagi au fost transferate unui ideal politic?

Socialismul, ori comunismul, se formează ca ideologie politică modernă în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

(în această perioadă, cei doi termeni trimit la aceeaşi doc- trină, deci îi vom folosi acum fără să ţinem seama de dife- renţele de accent apărute mai ales în doua parte a secolului al XX-lea). Acesta este un proces complex care poate fi de- scris concis, pentru scopurile discuţiei noastre, ca unul în care doctrinele mai vechi ale egalitarismului radical sunt re- interpretate în contextul

instituţiilor statului modem.

Aceste doctrine ale egalitarismului radical au o istorie considerabilă. Până în secolul al XVII-lea, ele sunt de inspi- raţie religioasă, reverii ale unei epoci de aur care ar fi exis- tat în trecut şi a cărei instaurare este iminentă. Comunismul ţărănesc al Evului Mediu este o asemenea viziune, în care asupritorii fără Dumnezeu vor fi exterminaţi, iar drept-cre-

dincioşii vor stăpâni pământul transformat într-un paradis, în epoca Revoluţiei engleze secta „nivelatorilor” [Levellers]
reînvie idealurile pioase ale egalităţii. Tot în acest domeniu, al surselor religioase ale egalitarismului extrem, trebuie să amintim şi experienţa monahală. Mânăstirea este un model timpuriu al unei societăţi fără proprietate privată, iar criti- ca avuţiilor şi a îmbogăţirii este o temă constantă a teologilor, mai ales a celor franciscani.

în secolele XVII şi XVIII cea mai importantă sursă a ideilor de egalitate socială este însă una seculară: experienţa so- cietăţilor extra-europene. Occidentul descoperă în această perioadă, cu o considerabilă uimire, o mulţime de popoa- re care nu cunosc autoritatea politică. În faţa acestei absen- ţe, reacţiile savante pot fi reduse la două. Pe de o parte, sunt cei care socotesc că lipsa guvernării înseamnă doar sălbăticie sau barbarism. Viziunile despre o stare de natură rea, proprie sălbaticilor, aparţin acestei categorii. Însă nu puţini sunt aceia care găsesc că absenţa autorităţii şi a instituţiilor politice, cel puţin în formele lor tradiţionale, are aspecte po- zitive. Ceea ce fascinează cel mai mult este libertatea aproape absolută

a sălbaticilor. Fără un aparat al guvernării, aceşti oameni trăiesc, în opinia celor care îi observă, într-o stare de libertate şi egalitate fără niciun fel de echivalent în Europa. Numeroase scrieri pun în contrast modul de via- ţă al sălbaticilor cu acela al europenilor şi găsesc că acesta din urmă, în caz de comparaţie, e inferior. Apare acum o în- treagă literatură subversivă, de exaltare a virtuţilor sălbaticului. Iar virtuţi el pare că are destule. Este liber şi demn, nu cunoaşte superiori ori inegalitatea proprietăţii private, este puternic, nu crede în superstiţii (mai ales în cele creş- tine), are un trai îndestulat. Desigur, lista presupuselor haruri ale sălbaticului variază în funcţie de gradul de entuziasm al autorului şi de scopurile sale precise. Astfel, nu toţi auto- rii găsesc că sălbaticii trăiesc în abundenţă, însă chiar şi în- tre cei care admit că ei sunt săraci sunt destui care cred că sărăcia aceasta este virtuoasă, rezultat al faptului că ei se limitea- ză să-şi satisfacă nevoile vitale, un lucru de altfel remarca-

bil în sine pentru că el e departe de a fi asigurat pentru o bună parte a europenilor acelei vremi.

Ceea ce însă nu a fost observat, după ştiinţa mea, de is- toricii ideilor egalitarismului extrem, este că nu orice socie- tate primitivă corespundea precis acestui set de trăsături:

libertate, egalitate şi absenţa guvernării şi proprietăţii. Mul- te teritorii ale primitivismului, între care Africa, nici nu au fost considerate din perspectiva idealului egalitarist. De re- gulă, încarnarea egalitarismului şi a libertăţii extreme este societatea sălbaticilor antropofagi din America şi, ocazio- nal,

aceea a primitivilor din insulele Pacificului. Bun sau rău, sălbaticul protocomunist este un canibal.

Fig. 43. Theodor de Bry, „Consiliu de stat al indienilor”

Cea mai veche reprezentare a canibalilor americani, care datează din 1505, înfăţişează un sălbatic ce roade un braţ de om, în vreme ce alte părţi ale corpului sunt gătite pe foc.

Textul care însoţeşte imaginea asociază antropofagia, anar- hia, anomia, promiscuitatea, incestul şi comunismul: „Niciunul dintre aceştia nu posedă nimic al lui; tot ce au este co- mun, iar bărbaţii au ca soţii pe acelea de care le place, fie că le sunt mame, surori sau prietene. Se luptă [mereu] unul

cu altul. Se mănâncă unul pe altul, chiar şi pe aceia care sunt

[doar] răniţi, şi agaţă carnea la afumat. Trăiesc până la o sută cincizeci de ani. Nu au guvernare." 372 Cu excepţii rare pre- cum Fourier, un optimist patologic care mai credea că după stabilirea unei ordini colectiviste gheţurile polare se vor topi şi oceanele se vor transforma în limonadă, longevitatea este singurul merit al schemei pe care propagandiştii de mai târziu ai sistemului proprietăţii publice l-au trecut cu vederea.

Caracteristicile societăţii canibale sunt rareori considera- te separat una de alta. De obicei ea este descrisă de un set de trăsături aproape constant. Libertatea şi egalitatea sunt doar cele mai evidente dintre acestea. Antropofagii sunt emi- namente eligibili pentru traiul în afara statului pentru că ei sunt cei mai apropiaţi de modul de viaţă animalic. Starea lor este una

de libertate naturală, în care nu există autori- tate şi superiori. În societatea canibalilor, fiecare se condu- ce doar după propriile apetite, fără să se teamă de o lege superioară.

în acelaşi timp, antropofagii sunt descrişi aproape inva- riabil ca trăind într-o stare de comunism al proprietăţii. Ei ignoră proprietatea privată şi tot ceea ce au ei stăpânesc în comun. Jean Struys pretinde că s-a întâlnit cu asemenea co- munişti avant la lettre: „Nu posedă nimic al lor şi ceea ce ei fură de la străini aduc, cu bună-credinţă, în patrimoniul co- mun, asupra căruia au toţi acelaşi drept.” Raţiunea pentru care primitivii în general şi antropofagii în special sunt con- sideraţi ca neavând proprietate privată este dublă. Comu- nismul sălbatic este atestat de călători, care nu recunosc în societatea primitivilor proprietatea în formele sale europe- ne. Dar este mai probabil ca această idee despre comunis- mul primitivilor să fie o reconstrucţie savantă, rezultat al unui proces deductiv. În dreptul natural, proprietatea pri- vată are, în esenţă, două mari forme: proprietatea bazată pe dreptul primului ocupant şi proprietatea „prin convenţie”, altfel spus, aceea stabilită pe baza legilor pozitive. Însă chiar şi cea mai veche dintre acestea, aceea bazată pe ocupaţie, are nevoie de un gen de garanţie legală, altminteri ea este instabilă. Concluzia logică este că în starea de natură, adi-

că o stare caracterizată de absenţa oricărui superior legal, proprietatea privată nu poate să existe ori este redusă la for- me perfect elementare, precum dreptul de proprietate asupra propriei munci. Din punctul de

vedere al teoriei dreptului natural aşadar, o societate absolut primitivă este în mod necesar una fără proprietate privată.

O asemenea societate şi aceea europeană, bazată pe proprietate, trebuie să fi părut diametral opuse, după cum re- zultă dintr-o poveste pe care Montaigne o relatează în Despre canibali: un şef al acestor sălbatici este întrebat, după o vi- zită la Rouen, ce i s-a părut mai remarcabil acolo. El răspun- de că nimic nu l-a mirat mai mult decât contrastul pe care l-a observat pe străzile oraşului între cei bogaţi, graşi şi bine îmbrăcaţi, şi majoritatea trecătorilor, slabi, mizerabili şi să- raci. Şeful indian nu putea să priceapă cum se face că cei săraci şi mulţi nu sar la gâtul celor bogaţi şi nu le dau foc la case. Lupta de clasă nu a aşteptat apariţia proletariatului pentru a fi teoretizată. Chiar şi ideea unei revoluţii a celor oprimaţi este prezentă în literatura despre sălbatici. În

Istoria celor două Indii, Raynal susţine că libertatea din Ame- rica este singura autentică. În optica sa, uciderea stăpânilor europeni este asimilabilă emancipării de tiranie: „Toţi oa- menii vorbesc despre libertate, însă numai sălbaticii o po- sedă. Nu este doar opinia unei întregi naţiuni, este individul acela care cu adevărat este liber. Sentimentul independen- ţei sale este la lucru în toate gândurile şi acţiunile sale… El nu poate decât să-şi urască stăpânul şi să-l ucidă.” 373

Un aspect frapant al acestei proprietăţi comune este co- munismul femeilor. Şi acesta decurge în mod necesar din esenţa societăţii primitive, aşa cum este ea cunoscută de dreptul natural. Dacă e adevărat că familia este privită până în secolul al XVIII-lea ca cea mai veche şi cea mai natura- lă formă de asociere, nu e mai puţin adevărat că unii fi- lozofi cercetează dacă nu cumva în unele stadii primitive familia era inexistentă iar oamenii

trăiau o viaţă, brutală, ca indivizi separaţi ori în cete, unde femeile erau pose- date în comun. Iarăşi, literatura de călătorie este cea care a furnizat probe ale comunităţii femeilor. În prima sa călă-

torie în America, Columb descoperă o insulă a „amazoanelor" care trăiesc separat de bărbaţi, limitându-se la vizi- te pe furiş, noaptea.

Un alt aspect al comunismului şi al egalităţii absolute este lipsa de interes pentru muncă. În vreme ce munca, de un fel sau altul, este un fel de blestem al omului european de care acesta e incapabil să scape, sălbaticii par să trăias- că într-un fel de indiferenţă şi torpoare. Unii scriitori cred chiar că sălbaticii trăiesc într-un fel de paradis al abunden- ţei naturale, în care munca aproape că nu este necesară.

Cel mai bizar aspect al acestui comunism sălbatic este acela care priveşte carnea de om ca proprietate a întregului grup. Aceasta este o idee care nu apare numai în legă- tură cu antropofagii americani, deci unele din sursele ei trebuie căutate altundeva decât în literatura de călătorie. Ma- rinarii naufragiaţi sunt menţionaţi şi ei ca având obiceiul de a diviza egal carnea; şi despre lupi se crede că împart egal prada. Canibalii din America sunt frecvent prezentaţi ca împărţind în mod egal carnea.

În fine, din acest portret al comunismului nu trebuie să lipsească ateismul. Pentru omul secolului al XVI-lea, ateul era un personaj atât de monstruos încât chiar imaginarea lui este aproape imposibilă. Cât despre ideea unei societăţi de atei, aceasta este văzută ca un fel de contradicţie logică. Le- gile presupun religia, iar

absenţa religiei ar duce la absen- ţa legilor, deci şi a societăţii. De aceea sugestia iezuiţilor, în secolul al XVII-lea, după care chinezii ar fi un asemenea po- por de atei, stâmeşte o furtună, după cum tot cu proteste este primită speculaţia lui Bayle, după care o societate de atei virtuoşi este imaginabilă. Dar înainte de chinezi şi de ateii libertinilor, europenii descoperă, mai ales în America, popoare care nu par să aibă niciun fel de cult şi care par să corespundă cu speculaţiile filosofilor despre viaţa bes- tială. Un timp, despre aceşti sălbatici se întreţine ideea că sunt superstiţioşi şi idolatri ori că practică o religie natura- lă. Însă numeroşi autori ajung să sesizeze că un sălbatic in- tegral nu poate fi altceva decât un ateu. El ajunge uneori întâiul personaj al luptei antireligioase: liberi de superstiţii.

antropofagii sunt prezentaţi ca persecutând şi chiar mâncând pe misionarii care vin să-i creştineze.

Dintre caracteristicile care mai târziu vor defini ideolo- gia şi grupurile revoluţionare moderne, singura ce nu este asociată cu comunităţile de canibali este aceea a conspira- tivităţii. Este un loc comun al literaturii despre sălbatici că ei sunt vicleni şi că ştiu să păstreze un secret, însă nu găsim aici nimic echivalent cu teoria secretului şi conspiraţiei care este formulată în legătură cu idealurile politice revoluţiona- re, mai întâi în lojile masonice radicale din perioada imediat premergătoare Revoluţiei Franceze. În secolul al XIX-lea, această teorie a ajuns o componentă esenţială a tacticii re- voluţionare. Chiar dacă are şi ea surse speculative, conspi- rativitatea este însă, în bună măsură, un răspuns la necesităţile pragmatice ale luptei

politice modeme. Ea nu este parte a substanţei utopiei comuniste şi de aceea ea nu joacă decât un rol marginal în istoria originilor profunde ale ideologiei comuniste.

Egali, liberi, comunişti integrali şi atei: aceştia sunt cani- balii, aşa cum îi cunoaşte publicul european în secolele al
XVII-lea şi al XVIII-lea. Cum se face că aceste trăsături au fost apoi folosite pentru a descrie un ideal de societate ci- vilizată? Există oare o relaţie genetică între literatura despre canibali şi primele planuri pentru o societate comunistă?

Veriga lipsă

Răspunsul nu este dificil de aflat dacă realizăm că ima- ginea canibalului nu este neapărat una directă, nemediată, cât, mai ales, una artificială, proiectată de optica complexă a teoriei drepturilor naturale. Starea de natură ori, dacă pre- ferăm, democraţia primitivă este o stare ale cărei caracte- ristici sunt derivate speculativ ori prin apelul la autorităţile clasice. Desigur, este important că există descrieri ale sălbaticilor şi antropofagilor care să confirme tezele filozofilor. La rândul ei însă, literatura despre canibal vehiculează imagini, idei, argumente şi valori ale dreptului natural cla- sic şi modem.

în istoria filosofiei politice, antropofagul a fost foarte rar asociat cu instituţia proprietăţii private. Nici egoismul său absolut, nici capacitatea sa totală de dominaţie şi de con- sum privat nu l-au destinat pentru rolul de apologet al in- dividualismului şi al proprietăţii individuale. Doar unele pasaje din cinici şi stoici ar putea să legitimeze canibalis- mul pe baza unor drepturi

strict individuale.

între şcoala filosofiei cinice şi primele reprezentări mo- derne ale canibalilor este o anumită legătură. Numiţi după faptul că duceau o viaţă în afara normelor sociale, aseme- nea clinilor, cinicii au fost exemplul favorit de filosof rustic, în Evul Mediu, dincolo de marginile Europei trăiesc chino- cefalii, creaturile antropofage cu cap de câine, iar o dată cu

Columb, sunt descoperite în insulele Caraibe rudele lor cu faţă umană, canibalii. Am văzut deja că o parte din litera- tura modernă despre canibali este o reciclare a imaginilor antice despre popoare de antropofagi. În epoca modernă, descrierile societăţii canibale se înmulţesc, devin mai deta- liate şi mai conectate la marile teme ale teoriei politice şi mo- rale. Această abundenţă va fi exploatată apoi de unii autori în beneficiul unor idei radicale.

Veriga lipsă între literatura despre canibali şi primele di- sertaţii în favoarea comunismului politic este un grup de lucrări în care sunt justificate unele aspecte ale societăţii sălbatice, în special libertatea, egalitatea şi comunismul proprie- tăţii, în vreme ce instituţiile politice, autoritatea, inegalitatea şi proprietatea privată sunt condamnate. Practica antropo- fagiei nu este întotdeauna menţionată, probabil din raţiuni tactice, cu toate că aceasta era o caracteristică notorie a so- cietăţilor discutate.

Una din primele de acest tip este cartea baronului de La- hontan. Publicată mai întâi în 1702 şi apoi reeditată de Ni- colas Gaudeville, în 1705, într-o versiune încă şi mai radicală, ea a stârnit scandal imediat după apariţie 374. Concepută ca un dialog între un huron şi un european, ea face elogiul so- cietăţii primitive şi critica societăţii europene. Sălbaticul-fi- lozof îl îndeamnă

constant pe interlocutorul său de peste ocean: „Frate, fă-te huron!” El susţine că europenii ar trăi

mai fericiţi dacă ar renunţa la distincţia dintre „al meu” şi
„al tău”. Toate clişeele despre societatea primitivă sunt pre- zente aici, cu excepţia unuia. Nici indianul şi nici partene- rul său de dialog nu amintesc ceea ce probabil niciun cititor cultivat din acea perioadă nu ignoră: anume că huronii sunt canibali.

înaintea lui Lahontan, Rochefort arată despre canibalii din Caraibe că, spre deosebire de asiaticii din Java, „care nu pot discuta nici cu propriul lor frate fără un pumnal în mână”, aceştia trăiesc în armonie, toate interesele lor fiind comu- ne. Casele lor nu au uşi cu zăvoare, însă spre deosebire de spartani, cu care Rochefort îi compară constant, ei nu cu- nosc furtul, iar dacă le lipseşte ceva din colibă sunt de păre- re că „un creştin a trecut pe aici!” Iau masa în case comune şi mănâncă mâncăruri foarte gustoase. Sunt poligami, fieca- re are atâtea femei câte merită. Caraibii trăiesc liberi, fără am- biţie, dispreţuind aurul, precum vechii spartani. Se mulţumesc cu ce le dă natura. Sunt „incomparabil mai graşi şi mai bine dispuşi decât noi” 375.

Diderot ne prezintă viaţa paradiziacă a locuitorilor din insulele Pacificului. Ei trăiesc în acord cu principiile natu- rii, pe care se pare că europenii le ignoră. Femeile se dau oricui, bărbaţii nu ascultă de nimeni pentru că nu au gu- vernare sau legi scrise, nu cunosc inegalitatea de avere şi nici pe aceea de rang. Un bătrân tahitian îi

pune în dificul- tate pe europenii care încearcă să demonstreze că societatea lor este superioară. Nici Diderot nu dă atenţie canibalismului nativilor, deşi în perioada în care el scrie sunt numeroa- se relatările care menţionează antropofagia insularilor din
Pacific.

Rousseau este însă, prin influenţa şi prin ingeniozitatea sa, exemplul extrem al acestor teorii care exaltă instituţiile societăţii canibale în vreme ce trece sub tăcere ori neagă an- tropofagia. În Discurs despre originea inegalităţii, el întoarce teoria stării de natură cu susul în jos. Filosofii dreptului na- tural ne vorbeau despre omul sălbatic atunci când ei de fapt descriau omul civil, crede el 376. Niciunul dintre aceştia nu a ajuns să descrie corect starea de natură, pentru că ei nu

au făcut decât să „transporte în starea de natură ideile pe care le-au găsit în societate". Pasiunile pretinse ale omului natural nu ar fi decât cele ale omului civil: orgoliu, dorin- ţe, nevoi, aviditate, opresiune.

Fig. 44. Theodor de Bry, „Femei din Lumea Nouă"

Ceea ce Rousseau propune este „să începem prin a da la o parte faptele, pentru că ele nu privesc în niciun fel ches- tiunea [naturii stării de natură]". În locul acestora, el sub- stituie ceva despre care pare să creadă că este o abordare mai solidă din punct de vedere metodologic: „raţionamen- te ipotetice şi condiţionale". Aceste raţionamente îl conduc pe Rousseau la ideea că omul natural era o fiinţă bună, să- nătoasă şi pacifică. El e robust precum spartanii, gândeşte puţin, doarme mult, trăieşte singur, are simţurile ascuţite încât vede cu ochiul liber ceea ce europenii văd doar cu ocheanul şi

„bea rachiul european ca pe apă”. E preocupat doar de propria conservare.

Din tratatele dreptului natural ştim că acest sentiment legitim al propriei conservări este punctul de plecare de la care se construieşte o întreagă cazuistică a actelor extreme care include şi antropofagia. Planul lui Rousseau, în Discurs

despre originea inegalităţii, este de a demonstra că, dimpotri- vă, popoarele civilizate sântcele mai depravate. Civilizaţia, şi nu starea de natură, se bazează pe crimă: nenumăraţi oa- meni au pierit în războaie, în naufragii, consumând băuturi falsificate sau „monstruoase amestecuri de alimente”. Na- tura „ne face să plătim scump dispreţul cu care îi tratăm lec- ţiile”. Ordinea civilă înseamnă „asasinate, otrăviri, hoţii la drumul mare... avorturi”; chiar pedepsirea crimelor contri- buie la această decădere, pentru că „dublează pierderea su- ferită de specia omenească”. Starea de natură hobbesiană este transferată de Rousseau în sânul societăţii politice. Oa- menii civilizaţi au „gusturi brutale şi depravate, gusturi pe care sălbaticii şi animalele nu le cunosc niciodată” 377.

Problema e că faptele sunt destul de rezistente la acest gen de speculaţii. Pasul următor, aşadar, este negarea lor selectivă. Sălbaticii din Caraibe (altfel spus, canibalii) s-au îndepărtat cel mai puţin de starea de natură dintre toate po- poarele existente, afirmă Rousseau 378. Numai că aceşti ce- tăţeni-model ai naturii nu pot fi antropofagi. Călătorii moderni, pretinde autorul nostru, au arătat că în multe in- sule din Caraibe

locuitorii mor dacă mănâncă came 379.

Rousseau construieşte un ideal de societate care este in- spirată din descrierile stării naturale. Problema sa, şi a ma- jorităţii celor care exaltă omul natural, este că starea cea mai naturală – cel puţin în limitele teoriei dreptului natural —
pare aceea a caraibilor antropofagi. Soluţia sa, ca şi a altora, este să nege sau să ignore că aceştia sunt antropofagi şi să se refere doar la egalitatea, libertatea şi socialismul natural.

În cazul lui Radicati, antropofagia apare în contextul unei argumentaţii în favoarea egalităţii şi libertăţii, însă relaţia lor este una exterioară. Povestea canibalilor moderni din Cu- legere de piese curioase asupra subiectelor celor mai interesante este relatată de personajul „Zelim Musulmanul”, „tradusă din arabă”, şi tipărită la Roma de „Nicolas Machiavel”. Ea însoţeşte alte câteva piese radicale, cum ar fi o Istorie pre- scurtată a preoţimii şi Discursuri morale şi politice. În acestea din urmă, Radicati propune, printre primii în istoria ideilor po- litice, o guvernare perfect seculară şi comunistă. După ce

expune schema clasică a regimurilor politice, el arată că de- mocraţia este „cea mai veche şi cea mai convenabilă con- diţiei naturale şi libertăţii omenirii” 380. Democraţia la care se referă el este destul de diferită de democraţia anticilor, fiind un regim bazat pe „consimţământul general al poporului” administrat central, unde oamenii sunt egali în „noble- ţe, putere şi bogăţie” şi unde autoritatea suverană propagă cu vigoare o ideologie seculară. Un ingredient esenţial al acestui regim este nu simpla egalitate de avere, ci

elimina- rea proprietăţii private: „... trebuie ca toate bunurile să apar- ţină Republicii, şi ea, ca mamă bună a poporului, să le împartă fiecăruia după nevoile sale. În acest fel nimeni nu va fi obligat să cerşească şi nimeni nu va mai avea un sur- plus. Conform acestor maxime se poate stabili şi conserva o guvernare populară. Însă dacă acestea nu vor fi respec- tate, şi dacă se va permite reintroducerea în societate a acestor cuvinte meum & tuum, ruina sa este inevitabilă. Iată de ce nu trebuie să se tolereze niciodată aceste expresii: «bunul meu», «mama mea», «copiii mei», «fraţii şi surorile mele», pentru că ele sunt incompatibile cu natura unei guvernări democratice" 381. Pentru Radicati, ca şi pentru alţi radicali, eliminarea proprietăţii private trebuie efectuată la un nivel încă şi mai fundamental decât acela al proprietăţii asupra lucrurilor.

Volumul lui Radicati este astfel un amestec de teme tra- diţionale – nu întotdeauna conectate organic – şi de idei modeme. Între copertele lucrării sunt aduse împreună teme- le antropofagiei, ateismului (sau cel puţin anticreştinismului), egalităţii, absenţei proprietăţii private şi comunismului sexelor. Din această reţetă, nu lipseşte canibalismul. În afa- că de povestea lui „Zelim", Radicati mai include un plagiat al satirei lui Swift, O propunere modestă, în care este avansa- tă ideea reglării populaţiei prin consumarea copiilor săraci.

La literatura de călătorie, la pamfletele radicale şi la spe- culaţiile filosofice se mai adaugă, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, literatura despre piraţi ca una din sursele ideilor despre egalitarismul extrem. Pirateria devine la începu- tul epocii modeme, înainte de a fi eliminată la începutul

secolului al XIX-lea, o instituţie importantă, care dobândeş- te uneori chiar o sancţiune oficială. Nu este o simplă coin- cidenţă faptul că principala arie de activitate a piraţilor este zona Caraibelor şi Antilelor. Societăţile de piraţi prezintă unele din caracteristicile frecvent asociate cu indienii cani- bali: infractori împotriva legii naţiunilor, cruzi, atei, sodo- miţi, obsedaţi de băutură şi jocuri de noroc. Însă cea mai frapantă trăsătură a acestor societăţi este aceea a egalitarismului. Unii piraţi au alcătuit, după cât se pare, asociaţii ega- litare, libere în felul lor, în care proprietatea era împărţită egal sau era socotită comună. În Istoria aventurierilor flibus- tieri, Exemelin ne spune că aceştia se socoteau un fel de „fraţi ai coastei [maritime]”; el descrie ritualuri elaborate de îm- părţire a prăzii şi a cheltuielilor. Ei par să fi cunoscut şi un gen de comunism al femeilor numit matelotage, în care o fe- meie este trasă la sorţi între doi piraţi, aceştia culcându- se

„alternativ” cu ea 382. Un grup de piraţi ar fi stabilit în jurul anului 1690 o colonie în Madagascar numită Libertalia, unde proprietatea era comună, iar guvernarea democratică 383.

Nu este imposibil ca unele dintre sursele ideilor comu- nişte să fi fost locale şi pragmatice mai curând decât livreşti.

Cel mai citat exemplu este al obştii săteşti a slavilor, despre care mulţi radicali ruşi (Herzen şi Bakunin, între alţii) sus- ţin că a fost egalitară şi comunistă. Realitatea satului rus pare să fi fost alta, însă este clar că idei utopice comuniste cir- culau în folclorul rus, influenţând şi practicile unor secte re- ligioase ortodoxe. Până la sfârşitul secolului al XIX-lea s-au organizat chiar şi expediţii care să găsească aceste ţinuturi mitice,

Belovode, Nutland sau Kitezh 384. Dar dacă aceste speculaţii sunt un produs exclusiv al spiritului rus, aceasta este o chestie departe de a fi stabilită. Prima atestare tipărită a acestor legende este din 1807, iar ţinuturile sunt situate de regulă „dincolo de apă", ceea ce sugerează că relatările de- spre ele s-ar putea să fie ecouri ale literaturii de călătorie despre societăţile egalitare din America.

Toată această constelaţie de texte despre anarhia comu- nistă a sălbaticilor constituie un mare rezervor de imagini şi de argumente care vor fi utilizate mai târziu de doctrina-

rii comunismului modern. Acest transfer ideologic va fi fa- cilitat de existenţa acelor scrieri în care societatea sălbatică este propusă ca un ideal superior celei europene. Însă pa- sul decisiv este făcut abia o dată cu apariţia unor proiecte de reformă fundamentală a societăţii politice occidentale în acord cu legislaţia naturală pe care antropofagii au făcut-o vizibilă.

Atacul asupra dreptului de proprietate

În 1780 apare clandestin, probabil la Paris, o lucrare ano- nimă cu titlul Cercetări filosofice asupra dreptului de proprie- tate considerat în natură. Ea aparţinea tânărului Brissot de

Warville şi este o discuţie despre canibalism pe fondul te- oriei dreptului natural, un tratament pur speculativ, lipsit aproape complet de referinţe savante, în care Brissot încear- că să deducă o întreagă teorie a proprietăţii pornind de la fizica particulelor în mişcare. Toate fiinţele trebuie să se hră- nească pentru a exista, iar de aici filosoful nostru deduce că există un drept de

proprietate al fiecărei fiinţe vii faţă de ceea ce îi este necesar pentru supravieţuire. Într-o secţiune numită Asupra a ce se poate exercita dreptul de proprietate? aflăm că acesta se confundă cu un drept imediat de dispoziţie. Ori- ce poate deveni obiect al acestui drept natural, inclusiv omul însuşi: „Da, omul, animalele, toate corpurile din natură au un drept asupra a tot. Ele au drepturi unele asupra altora.

Omul are dreptul asupra boului, boul asupra ierbii, iar iar- ba [Brissot crede că plantele au simţuri ca şi animalele] asupra omului." Această reciprocitate a drepturilor face ca armonia naturală să se dizolve într-o luptă universală pentru existenţă: „... o luptă pentru proprietate ce pare că tin- de spre distrugerea naturii, dar care o aduce la viaţă, o reînnoieşte, distrugându-i formele". Acest argument este probabil inspirat de Buffon, care arată, în Istoria naturală, ge- nerală şi particulară, că moartea violentă este legitimă şi ne- cesară în ordinea naturii şi că animalele au dreptul să se devoreze unele pe altele, pentru a evita suprapopulaţia 385.

Acest „adevăr”, sesizează Brissot, ridică câteva întrebări importante, la care el crede că nu s-a răspuns satisfăcător

până acum. „Trebuie oare ca oamenii să se hrănească numai cu vegetale? Pot ei să se hrănească cu carnea animalelor?

Au dreptul să se hrănească cu semenii lor? Au animalele şi vegetalele aceleaşi drepturi asupra noastră? Până unde se poate întinde proprietatea asupra fiinţelor?"

Foarte departe, din câte se pare. „Nu am decât un singur cuvânt cu care să răspund la aceste întrebări... acest cuvânt îmi este dictat de natura însăşi: Fiinţele au dreptul să se hră- nească în orice fel care este propriu satisfacerii nevoilor lor.”

Brissot admite că acest principiu ar avea consecinţe „înfri- coşătoare”, însă de ce adevărul ar trebui să ne nelinişteas- că, mai cu seamă când el reuşeşte să răstoarne „prejudecăţile”?

Experienţa însăşi ne furnizează cel mai puternic argument în favoarea ideii că animalele de aceeaşi specie au dreptul să se mănânce unele pe celelalte. Unii susţin că exis- tă un fel de „repugnanţă invincibilă de a sfâşia şi devora pe cei de aceeaşi specie”. Acest lucru este demonstrabil fals, susţine Brissot. Multe animale, precum lupii din pădure, se mănâncă unele pe altele; şobolanii îşi mănâncă puii; insec- tele şi peştii aşijderea. Pentru eventualitatea că cineva mai poate fi sceptic şi după o asemenea înşiruire de evidenţe,

Brissot se declară dispus să-l însoţească „la antropofagi. Aco- lo, spectator al festinurilor cu came umană, unde veselia pre- zidează, l-aş întreba unde e acea pretinsă repugnanţă faţă de carnea semenilor... l-aş conduce, în fine, la caraibi, căro- ra nu le e scârbă să devoreze membrele încă palpitând de viaţă ale propriilor lor copii, pe care i-au îngrăşat” 386.

Dacă educaţia sălbaticilor ar fi aceea care le-a şters dezgustul pentru această hrană, atunci la ce ar mai fi bune prin- cipiile înnăscute şi de ce ar mai fi important să le avem, de vreme ce ele pot fi atât de uşor înlăturate? întreabă Brissot.

Pentruel, raporturileuzualesântinversate: nu există un simţ natural care să excludă antropofagia, ci mai curând unul în favoarea sa. Natura este un rezervor de dorinţe

reprimate de cultură care furnizează măsura aberaţiei vieţii civile:

„Poate că sălbaticii antropofagi, care nu sunt câtuşi de pu- ţin răsfăţaţi de instituţiile noastre sociale, nu fac altceva decât să urmeze impulsul naturii.”

Universul a cărui lege Brissot încearcă să o descifreze este unul inspirat de fizica mecanică, un loc în care distincţiile morale dispar în favoarea exigenţelor mişcării şi care face irelevante ierarhiile lanţului fiinţelor. Ce contează diviziu- nea pe specii?! — exclamă filosoful – acestea nu sunt altce- va decât simple definiţii, „diviziuni himerice”, fără nicio realitate. Toate corpurile aparţin aceleiaşi naturi. În acest spa- ţiu se instituie capacitatea de dispoziţie a unor fiinţe asupra altora, o capacitate pe care Brissot o botează „drept de proprietate”.

Despre acest „drept”, Brissot susţine apoi că este unul „uni- versal” şi nu unul „exclusiv”: „Nu există proprietate exclu- sivă în natură. Acest cuvânt este şters din codul său…” Cu alte cuvinte, singura formă de proprietate întemeiată în na- tură este un gen de comunism al forţei, în care fiecare crea- tură înşfacă ce poate. Aceasta este proprietatea sacră, crede

Brissot, care trebuie respectată de toţi. „Foamea, iată titlul său. Cetăţeni depravaţi, arătaţi un altul, mai puternic!” 387

în ciuda radicalismului poziţiei sale, nu trebuie să scă- păm din vedere faptul că Brissot lucrează în orizontul teo- riilor dominante ale dreptului natural, ale cărui concepte el doar încearcă să le deturneze. Ideea că foamea ori nevo- ia absolută în general dau un drept imediat de dispoziţie care, în imperiul necesităţii, este

superior celui de proprie- tate privată este una comună în dreptul natural, de la Toma d'Aquino şi până în secolul al XVIII-lea. Brissot însă crede că acest titlu este unul care le face pe toate celelalte invali- de. După el, proprietatea socială s-a deghizat ca proprietate naturală, o transformare pe care el o reproşează „apărătorilor orbi" ai proprietăţii private. El se referă la derivarea proprietăţii civile dintr-o formă sau alta de proprietate na- turală, o mişcare iarăşi foarte comună în dreptul natural.

Brissot identifică două teorii despre originea şi legitimita- tea proprietăţii, aceea care face din proprietate un drept ce decurge dintr-o cucerire şi alta care îl derivă pe baza „pri- mei ocupaţii". Lipseşte aici, destul de curios, ideea – foar- te curentă de altfel în dreptul natural – a proprietăţii bazate pe consimţământ. Ţinta îui Brissot este Hobbes şi un grup

de „jurişti" pe care el nu-i numeşte, dar despre care putem bănui că îi include pe Grotius şi pe Pufendorf.

Argumentaţia sa se desfăşoară pe două planuri. Primul este exaltarea proprietăţii naturale, despre care am aflat că este unica legitimă. Cine altcineva este proprietarul natu- ral prin excelenţă dacă nu sălbaticul? Dacă vrem să vedem omul „cu adevărat măreţ [vraiment grand], cu adevăratpropri etar, iată-l pe acest sălbatic născut în fundul Canadei".

Canadianul este, după Brissot, un om perfect liber şi care se bucură de o dispoziţie perfectă asupra bogăţiilor natu- rii: munţi, păduri, animale, şi altele asemenea. În ce priveş- te proprietatea asupra femeilor, Brissot presupune că ea este una amiabilă pentru că aici nevoia

înseamnă „iubire”.

Pe de altă parte, Brissot critică vehement instituţia proprietăţii private, despre care afirmă că este una „frivolă şi inutilă”. Ea presupune o contradicţie: dreptul natural de proprietate este universal, însă proprietatea privată este indi- viduală, deci particulară. E clar că cele două sunt opuse.

Singurul temei legitim al proprietăţii este nevoia, ceea ce pentru Brissot pare să excludă complet proprietatea în so- cietăţile politice, „proprietatea finanţistului bogat, care şi-a clădit palate superbe pe ruinele averii publice, a prelatului avid... a burghezului leneş”. Păcatul acestora este că au mai mult decât le trebuie pentru satisfacerea celor mai elemen- tare nevoi. Iar nevoia îi apare lui Brissot mai mult ca un fel de pulsiune imediată şi irezistibilă decât ca ceva stabil şi calm. Criticând ideea dreptului primului ocupant, el susţi- ne că din nevoia eventuală a acestuia nu decurge dreptul la stabilitatea posesiei: dacă cineva nu mai are nevoie de un loc, atunci de ce îl mai ocupă, întreabă mirat Brissot? Ne- voia unuia distruge titlul pe care celălalt arputea să îl fi avut asupra unui teren.

De ce însă în natură proprietatea ar lua doar o formă le- gitimă? Pentru că, explică Brissot, deşi fiecare are dreptul la tot în starea de natură, omul natural are un singur crite- riu: utilitatea. Utilitatea ar fi aşadar un fel de barieră pe care natura o ridică în calea uzurpării dreptului de proprietate.

Lucrurile par să stea puţin diferit, admite Brissot, atunci când

doi oameni, în natură, reclamă acelaşi drept asupra acelu- iaşi lucru. În acest caz, susţine el, are drept de

proprietate acela care are cea mai mare nevoie; dacă nevoia este egală, atunci predomină dreptul celui mai puternic, o situaţie pe care Brissot o descrie într-o manieră strict obiectivă, ca un fel de ciocnire între două bile.

O societate în care oamenii devin bile mânate de nevoi bazale şi care intră în coliziuni destructive unele cu altele nu este chiar cetatea fericită a filosofilor. Brissot arată că nu trebuie totuşi să pierdem din vedere că discuţia a fost una despre proprietate în dreptul natural. „Ar fi periculos să o aplicăm la societăţile noastre. Putem să-l iertăm pe părin- tele Jean că a mâncat pulpa unui englez care s-a sinucis. El se găsea în deşertul Siberiei, aproape mort de foame. Neno- rocire însă aceluia care în societatea noastră ar dobândi gus- tul pentru came de om! Legile l-ar pedepsi cu severitate."

Nu e însă limpede de ce ar trebui să fie aşa, atâta vreme cât aceleaşi legi şi aceeaşi societate au fost condamnate ca nedrepte, iar bogatul a fost numit „un hoţ". Omul în socie- tate este „un sclav", care dacă îi este foame ajunge să ceară

„cu umilinţă" de pomană, aparent fără să ştie că „proprie- tatea asupra fiinţelor este universală". Brissot admite în cele din urmă că acest drept de proprietate naturală pe care tocmai l-a descoperit are o relevanţă pentru societăţile civili- zate şi trebuie să servească drepteriteriu de reformă juridică.

Tribunalele nu ar trebui să-i pedepsească atât de sever pe aceia care în numele foamei au furat. Ei nu au făcut altce- va decât „să împlinească dorinţele naturii". Brissot scrie că ar fi fericit dacă viaţa acestor inocenţi ar fi salvată, aparent fără să bage de seamă că genul acesta de delict deja nu mai era o chestiune capitală în majoritatea jurisdicţiilor civili- zate. Această operă

umanitară ar merita „secole de imor- talitate”, afirmă el într-un pasaj despre care e greu de spus dacă e o ironie sau un acces de modestie. Oricum ar fi fost, moartea era mai aproape de Brissot decât bănuia el. În timpul Revoluţiei Franceze el a fost unul din liderii girondinilor, calitate în care a promovat războiul revoluţionar ca o cruciadă pentru libertate în Europa. După o serie de înfrân-

geri ale armatelor franceze, girondinii sunt înlăturaţi, iar în
1793 Brissot a fost ghilotinat, devorat de revoluţia printre ai cărei părinţi s-a numărat.

Cercetarea filosofică asupra dreptului de proprietate nu este o lucrare care este amintită, de regulă, în discuţiile despre originile doctrinei comuniste. Însă importanţa ei s-ar putea să fi fost considerabilă, nu doar pentru ideile conţinute, ci şi pentru că ea este o piesă din istoria constituirii egalita- rismului revoluţionar de dinaintea anului 1789. Brissot a fost unul dintre cei care frecventau cercurile de la Palais Royal şi era prieten cu Restif de la Bretonne, cel care foloseşte pentru prima oară termenul „comunism”, în 1782, pentru a se referi la un proiect de abolire a proprietăţii private. Restif a fost prieten şi cu Mercier, scriitorul al cărui 2440 sau un vis cum n-a mai fost, cuprindea şi el propuneri de reformă radi- cale. Restif este în corespondenţă cu un anume Joseph-Ale- xandre-Hupay de Fuvea, un scriitor provincial, ce este primul care, într-o scrisoare, se desemnează pe sine ca un auteur communiste. Hupay este şi autorul unui proiect de societa- te comunistă seculară, intitulat Proiect pentru o comunitate filosofică

(1779). Sursele din care se inspiră Hupay sunt Rousseau, Mably şi relatările despre indieni 388. În fine, tot Restif este veriga care îi leagă pe aceşti autori de tipografia revolu- ţionară a lui Nicolas Boneville şi, prin acesta, de Sylvan Ma- rechal şi de Grachus Babeuf, cei care se vor afla în centrul

Conspiraţiei Egalilor, prima tentativă de a instaura o ordine a egalitarismului extrem şi secular într-un stat modem.

Consumul extatic

Ideologia comunistă pare să fie caracterizată de o atenţie specială pe care o acordă problemei sărăciei. Ea este o formă de egalitarism, iar raţiunea de a fi a acestui egalita- rism pare să derive din existenţa pauperităţii. Aceasta este, în orice caz, interpretarea pe care apostolii comunismului modem au sancţionat-o şi care a devenit monedă curentă.

Dacă însă comunismul nu ar fi decât un proiect de rezolvare a problemei sărăciei, el ar fi rămas, după toate pro-

babilităţile, doar una din miile de scheme de acest gen care au fost născocite în ultimele două-rei secole. Că nu s-a întâmplat aşa este o indicaţie a faptului că doctrina comunis- tă are în centrul său altceva decât conceptul de sărăcie.

La originile sale, comunismul era mai degrabă o doctri- nă a abundenţei. Acest lucru pare straniu, dacă ne gândim că experienţa societăţilor comuniste este sinonimă cu mi- zeria de masă. Însă înainte de instaurarea regimurilor co- muniste, înainte chiar de

formarea partidelor socialiste şi comuniste şi de participarea lor la lupta politică, înainte deci de proba aspră a realităţii, primul motor al imaginaţiei comuniste era abundenţa.

Abundenţa pe care o întrezăresc autorii comunişti nu trebuie luată în înţelesul comun al termenului. În contextul se- colelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, chiar şi acesta ar fi fost radical. În condiţiile în care sărăcia şi mizeria sunt realităţi dominante, o propunere a unei societăţi în care fiecare are destul este o utopie cu accente subversive. Însă abunden- ţa proiectelor comuniste nu trebuie confundată cu o sim- plă satisfacere a dorinţelor vitale şi eventual încă ceva pe deasupra. Ea este în toate privinţele o abundenţă extraor- dinară. Comunismul este înainte de orice, la sursele sale, o sistematizare şi o legitimare a unei societăţi în care pot fi gratificate şi altfel de dorinţe decât cele comune, în manie- re altele decât cele consacrate. Pentru cei care o inventează, ordinea comunistă este una a consumului extatic.

Ceea ce autorii radicali găsesc atrăgător în societatea na- turală a canibalilor este, aşa cum am văzut, libertatea, ega- litatea, fraternitatea şi prosperitatea. Libertatea este un atribut care pare nelalocul său într-o discuţie despre comu- nism, care a făcut posibile unele din cele mai represive state din câte au existat în istorie. Libertatea la care se referă aceşti autori nu este însă libertatea civilă a tradiţiei liberale şi de- mocratice modeme, ci una naturală şi comunală, o libertate a tribului sau „republicii", în virtutea căreia o înregimenta- re a indivizilor este nu doar posibilă, ci chiar dezirabilă. Dar libertatea canibalilor trece chiar dincolo de o libertate a spar- tanilor. Ea este una a fiinţelor libere de la natură, ceea ce o

face încă şi mai revoluţionară în comparaţie cu orice liber- tate politică. Ea dă un titlu imediat şi imprescriptibil asupra a orice.

Această libertate naturală este aceea care aduce în ori- zontul poftelor obiecte noi, imposibile sau improbabile pentru omul civil. Aici, în opinia autorilor radicali, este ră- dăcina superiorităţii sălbaticului canibal asupra omului ce- tăţii. Canibalul poate dori ceea ce celălalt nu poate concepe sau nu poate accepta să dorească. Mai mult decât atât, do- rinţele sale sunt legitime, graţie dreptului naturii, în vreme ce dorinţele omului civilizat se trezesc pe un fond al cul- pabilităţii.

Carnea de om este un asemenea obiect al consumului prohibit, probabil chiar obiectul interzis prin excelenţă.

Această interdicţie sub semnul căreia stă a produs o fasci- naţie detectabilă în numeroase scrieri despre canibali. Fes- tinul cu came de om al sălbaticilor este privit într-o manieră ambivalenţă de scriitorii Luminilor. Pe de o parte, el mar- chează primitivismul indienilor, pe de altă parte însă, el este dovada unei libertăţi naturale mai cuprinzătoare decât aceea civilă. Este aceeaşi libertate despre care tratatele de drept natural şi de cazuistică au susţinut că este legitimă şi care are precedenţă, în anumite condiţii, în raport cu aceea politică. În numele acestei libertăţi naturale, sălbaticul îşi satisface o poftă care pe omul politic nu-l poate decât ani- ma în secret.

Din această libertate absolută decurge egalitatea. Egali- tatea nu este aşadar origine şi scop ultim, un fel de Alfa şi

Omega în doctrina comunistă. Ea apare în tabloul comu- nismului primitiv ca unrezultat al libertăţii naturale, o con- diţie indispensabilă pentru manifestarea ei. O dată apărută însă, ea este o nouă şi perversă sursă de plăcere.

Pentru a înţelege natura egalităţii în comunismul primi- tiv, trebuie să evităm să o privim sub specia egalităţii civi- lizate, proprii unei societăţi liberale contemporane. Lumea autorilor secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea era una fun- damental ierarhică, în care egalitatea locuia doar nişe eco- logice restrânse. Sugestia unei societăţi de egali era, în aceste

condiţii, mai mult decât radicală: ea era vecină cu blasfemia.

De aici îşi împrumută ea puterile magice. Egalitatea revo- luţionarilor este una fundamental ireverenţioasă. Pentru ei, ierarhiile nu sunt doar necunoscute sau ignorate, precum în epoca democraţiei de masă. Ele există şi se cer depăşiteân- tr-o manieră demonstrativă, vecină cu Carnavalul, ocazia principală în care ierarhiile societăţii tradiţionale sunt răs- turnate şi luate în derâdere. Lipsa de respect, limbajul violent şi grosolan nu sunt doar artificii la care propagandiştii comunişti recurg în focul luptei politice, ci aspecte ale acestei demolări retorice a inegalităţii. Neciopliţi, indienii sunt purtătorii de cuvânt ideali ai unei doctrine care îşi propu- ne să calce în picioare întreaga simbolistică a reverenţei. În

Militarul-filozof, o lucrare publicată anonim de Naigeon şi dedicată criticii teoriei despre religie a lui Malebranche, cri- ticul îi cere interlocutorului său „să nu fie şocat de terme- nii tari care îmi pot scăpa atunci când vorbesc despre religia dumneavoastră. Eu joc rolul

unui personaj liber, indiferent...

Rolul unui sălbatic care nu are spiritul afectat de supersti- ţii" 389. În timpul Revoluţiei Franceze un nou gen de jurna- lism de agitaţie va duce la perfecţiune jargonul primitivilor, în Pere Duchene, Hebert nu scapă nicio ocazie să insereze câte un foutre sau bougre. Titlurile pamfletelor revoluţiona- re sunt şi ele sugestive în acelaşi sens 390.

Ateismul comuniştilor moderni are şi el precedente în literatura despre antropofagi. Desigur, nu orice adept al co- munismului a fost ateu. În secolul al XIX-lea Lammennais sugerează, printre primii, că creştinismul a fost un gen de socialism, iar în secolul al XX-lea „teologia eliberării" a pro- movat şi ea asemenea idei. Însă majoritatea doctrinarilor co- munişti au propagat un ateism violent, care este de neînţeles doar ca simplă necredinţă. Satisfacţiile blasfemiei sunt o ex- plicaţie mai probabilă pentru frenezia lor. În Rusia Sovietelor a existat o mişcare numită a „mâncătorilor de preoţi"

(popoedstovo) care agita ideea eliminării neîntârziate a pre- oţimii. Unul din afişele lor înfăţişa ţărani care se hrăneau cu intestinele unui Cristos spintecat 391.

FILOSOFUL CRUD

Libertatea şi egalitatea interpretate în cheie subversivă:

iată raţiunea legitimării nudităţii, o altă temă care leagă li- teratura despre sălbatici de aceea revoluţionară şi egalita- că. Originile atracţiei pentru nud în discursul politic radical al secolului al XIX-lea sunt destul de complexe, de ele fiind responsabilă în parte arta clasică. Însă nuditatea ca o valoa- re politică şi morală are şi alte surse. În perioada Reformei apare o sectă, a adamiţilor,

care promova nuditatea pe baza ideii că primii noştri părinţi au fost, conform Scripturii, goi.

În secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea însă, marele personaj al nudismului este, incontestabil, sălbaticul. Din cartea despre caraibi a lui Rochefort aflăm că sălbaticii umblă goi; dacă cineva îşi ascunde părţile naturale, ei îl iau în râs. În faţa obiec- ţiilor europenilor, ei răspund că aşa am venit cu toţii pe lume 392. În Scrisoare despre nuditatea sălbaticilor către marchiza de ***, compusă probabil de Fontenelle, aflăm că pudoa- rea este doar efectul educaţiei şi obişnuinţei. De ce caraibii ar trebui să roşească, întreabă autorul, când ei umblă goi în starea de natură? 393 în fond, aproape toate popoarele din istorie şi de pe alte continente umblă goale sau se îmbracă în felul lor, precum hotentoţii care se mânjesc cu balegă. Sălbaticii şi filosofii cinici ne mai învaţă, de asemenea, că nu trebuie să ne fie ruşine să perpetuăm specia şi să ne ascundem organele destinate acestui scop nobil. Este adevărat că so- cialismul de partid al secolelor al XIX-lea şi al XX-lea a fost mai curând conservator din punctul de vedere al moralităţii, o consecinţă inevitabilă după instituţionalizarea mişcării co- muniste şi atragerea muncitorimii către partidele proleta- riatului. Însă ideea nudismului a supravieţuit în marginea socialismului oficial. În anii 1920 în Rusia Sovietică a exis- tat o mişcare numită Jos ruşinea! pentru care costumul lui

Adam era uniforma democratică prin excelenţă şi care a or- ganizat manifestaţii nudiste în Moscova şi Harkov 394.

Fraternitatea autorilor egalitarismului radical din seco- lul al XVIII-lea este, de asemenea, una care nu se suprapu- ne exact peste ideile comune de solidaritate socială. Filosofia politică clasică, în special aceea aristoteliană, vorbeşte de- spre philia (amiciţie, simpatie, dragoste) ca fiind legătura

Fig. 45. Theodor de Bry, „Abundenţa din Lumea Nouă”

afectivă fundamentală într-o cetate bine ordonată. Conse- cinţele acesteia sunt notabile în planul proprietăţii: între prie- teni toate lucrurile sunt comune, avertizează Aristotel. Însă afecţiunea reciprocă din republicile de sălbatici este fasci- nantă pentru că ia forme hiperbolice şi licenţioase cum ar fi comunismul femeilor şi homosexualitatea. Disponibilita- tea totală a femeilor este cea care inflamează cel mai mult imaginaţia autorilor protocomunişti. Restif de la Bretonne, unul din cei mai cunoscuţi „pornografi” ai perioadei, pro- pune, în Pornograful sau ideile unui om de treabă asupra unui proiect de reglementare a prostituţiei (1769), un sistem centra- lizat de bordeluri, cu tarife fixe, pentru satisfacerea pofte- lor cetăţenilor, care vor găsi acolo şi fete sub 14 ani. Modelul femeilor publice Restif îl găseşte în istoria antică (femeile spartanilor, pretinde el, erau comune) şi în experienţa „sălbaticilor liberi”, ale căror femei ar urma „instinctul natu- rii” 395. Mai târziu, după revoluţia din 1917, unii bolşevici vor lua o vreme în seamă ideea desfiinţării familiei.

FILOSOFUL CRUD

Absenţa proprietăţii private este, fără discuţie, unul din pilonii doctrinei comuniste. Însă această idee are o origine destul de misterioasă, pe care multe pagini de istorie, mai mult sau mai puţin înregimentată ideologic, nu au reuşit să o lămurească satisfăcător. Astăzi proprietatea privată este văzută ca unul din cei doi termeni ai unei relaţii polare, ce- lălalt fiind proprietatea

publică. A încerca să regăsim însă această dualitate în contextul discuţiilorradicale despre proprietate, în secolele XVI-XVIH, înseamnă să comitem un alt anacronism. Ceea ce autorii acelei perioade opun proprie- tăţii private nu este pur şi simplu o proprietate publică,pentru simplul motiv că aceasta, cel puţin în formele sale elaborate din secolele XIX şi XX, nu există încă. Proprietatea comună la care se referă aceşti scriitori este una inspirată de tezele dreptului natural şi se traduce ca un drept de apro- priere, bazat pe necesitate, dintr-un fond altminteri comun

— „comun" însemnând aici de regulă „comun tuturor oa- menilor". În acest sens, de pildă, se poate spune că marea largă este „comună".

Acest comunism al stării de natură nu este aşadar o in- stituţie juridică superpozabilă proprietăţii de stat de mai târziu. El este, dimpotrivă, o instituţie pre- şi chiar antijuridică.

Comunismul sălbatic nu se mulţumeşte doar să ignore proprietatea privată, ci reprezintă inversiunea sa completă. De aceea, el este de regulă teoretizat ca furt. Nu este o întâm- plare că Proudhon va pune în legătură, în secolul al XIX-lea, furtul şi proprietatea. Teoria sa are antecedente în diserta- ţiile despre sălbatici din secolele precedente. Că aceştia tră- iese într-o stare de natură, unde proprietatea privată este necunoscută, este bine cunoscut. Însă dreptul naturii, după cum ştim deja, este unul care îi împuterniceşte pe aceştia să treacă peste distincţiile pe care omul civil le aşază între al meu şi al tău. Comunismul originar este aşadar unul al ho- ţiei generalizate, unde fiecare înşfacă ce poate. Exact aşa sunt descrise societăţile de canibali şi exact aşa îi vor îndemna revoluţionarii pe oamenii gloatei să facă. De la Warvillepână la Lenin, hoţia este văzută ca o componentă a libertăţii na- turale uzurpate de ordinea civilizată. Sălbaticii nu sunt, de-

sigur, singura sursă a acestei idei bizare despre proprietate, în Antichitate spartanii sunt descrişi ca legitimând, în anumite condiţii, furtul, lucru care nu a scăpat observaţiei ra- dicalilor Luminilor. Banditismul şi pirateria sunt două activităţi asociate cu un gen de justiţie populară. Însă niciuna din aceste surse nu descrie în măsura în care o face li- teratura despre antropofagi o societate în care proprietatea privată este imposibilă pentru că fiecare se serveşte cu ce îi cade în mână.

La originile doctrinei comuniste se găseşte o idee despre omul din natură şi despre societatea naturală. În virtutea dreptului natural, a cărui restaurare este reclamată, subiec- tul discursului comunist este unul al unor dorinţe extreme, în utopia comunismului primitiv, el trăieşte înconjurat de femei şi de plăceri interzise, blasfemiază după plac şi dis- pune după plac de obiectele din jurul său. Acestă idee de- spre o societate de egali este apoi preluată de primii scriitori socialişti şi comunişti, care au fost astfel mai fideli surselor doctrinare decât îşi imaginează o bună parte a istoriogra- fiei, care este gata să vadă în excentricităţile acestor autori doar un simptom al unui delir individual. Când Fourier ara- tă că o femeie din falansterele sale trebuie să se dea în timpul vieţii sale la 15 000 de bărbaţi, pentru a lăsa „amintiri plă- cute” fiecăruia dintre ei, iar copiii trebuie trimişi să strângă fecale pentru că asta se potriveşte „pasiunilor” lor, când Proudhon arată că la originea proprietăţii este furtul, când

Marx şi Engels speculează asupra desfiinţării familiei şi proprietăţii private ori când Lasalle vorbeşte despre un „drept la lene”, avem de-a face aici cu teme care provin dintr-o li- teratură radicală în care antropofagul a

jucat rolul principal.

Canibalul, mai mult decât oricare alt personaj, este înteme- ietorul comunismului modem. Este poate ceea ce a ştiut Le- nin, atunci când scrie, într-o scrisoare din 19 martie 1922

marcată „Top secret” şi adresată membrilor Biroului Poli- tic, îndemnându-i să treacă la măsuri decisive pentru insta- urarea noii ordini: „Acum şi doar acum, când în regiunile unde este foamete s-a ajuns să se mănânce came de om, şi când sute dacă nu mii de corpuri zac pe drumuri, este mo-

mentul în care putem (ceea ce înseamnă că trebuie) să con- fiscăm averile bisericeşti cu cea mai sălbatică şi nemiloasă energie, şi să nu ezităm să zdrobim orice rezistenţă… ca să punem mâna pe un fond de câteva sute de milioane de ru- ble de aur."

AGENTUL CRUZIMII ABSOLUTE

Critica geografiei morale

Într-o utopie publicată anonimân 1795, eroul, care se tre- zeşte abandonat pe o insulă, observă un fum în depărtare.

„Primul gând care mi-a trecut prin cap – arată el – este că

[fumul] provenea de la focul unor indieni sau poate chiar al unor canibali", motiv pentru care a grăbit pasul pentru a ajunge mai repede între oameni 396. Acest pasaj ne arată că figura antropofagului este pe cale să-şi piardă valenţele negative. La începutul secolului, în Robinson Crusoe, eroul fuge în direcţie opusă de îndată

ce suspectează prezenţa ca- nibalilor pe insula sa, suspiciune declanşată de amprenta unui picior gol pe nisip. „Terifiatân ultimul hal, uitându-mă în urmă la fiecare pas", Robinson se baricadează pentru trei zile în mica sa citadelă – „n-a fost vreun iepure sau vulpe să se ascundă în vizuină mai terorizat decât am fost eu" 397.

De unde până atunci canibalul era unul dintre actorii principali ai dramei dreptului natural, o dată cu secolul al

XIX-lea noi sensibilităţi teoretice îl degradează la rangul de figurant excentric. Cauzele acestui declin nu sunt evidente.

Epuizarea influenţei teoriilor dreptuluinaturaleste oare cea care elimină canibalul din rândurile personajelor influente ale ştiinţelor omului? Această explicaţie nu poate să fie pe deplin mulţumitoare. Dacă este adevărat că teoriile dreptului natural se prăbuşesc, cel puţin în formele lor clasice, acest lucru se datorează, într-o măsură deloc neglijabilă, tocmai discreditării ori marginalizării unora dintre elemente- le lor. În această istorie a declinului, canibalul îşi va face simţită prezenţa încă o dată, într-un mod destul de para- doxal. El este adus în discuţia savantă pentru că în legătu- că cu fiinţa sa încep să se manifeste dubii. Acestea anunţă

nu doar ieşirea din scenă a canibalului, ci şi declinul ştiinţelor la care acesta participă.

Un scepticism pur cu privire la existenţa antropofagilor a fost greu de susţinut în faţa acumulării impresionante de mărturii, însă el nu a fost inexistent. John Atkins arată, în

O călătorie în Guineea, Brazilia şi Indiile de Vest (1735), că do- reşte să nege existenţa naţiunilor cu obiceiuri canibale, „îm- potriva autorităţii celor mai gravi autori”. Cei mai mulţi dintre sceptici admit că antropofagia există, însă este excep- ţională. Virey notează că Atkins şi Dampier au contestat exis- tenţa canibalilor. El nu este atât de sigur, pentru că există

„probe incontestabile în favoarea existenţei lor”, însă admi- te că s-a „exagerat excesiv” numărul lor 398. În Enciclopedia

Yverdon, în articolul Carne, citim că deşi există trei feluri de canibali americani, aceştia sunt destul de rari, iar antropo- fagia lor este accidentală şi neesenţială. Alături de cei care omoară prizonieri pentru a se hrăni şi de cei care îi mănân- că pe cei morţi de boli sau răni (şi al căror număr e foarte mic; poate că nu sunt cunoscute „nici măcar trei popoare la care obiceiul de a fi înmormântat în stomacul posterităţii să fie atestat”), se găsesc cei care nu se ating decât de apendi- cele corpului omenesc, precum Topinambours sau Tapui- ges, care nu devorează decât tunica şi o parte a cordonului ombilical al nou-născuţilor, ori peruvienii care pun puţin sânge de om în pâinea sacră.

Antropofagia caraibilor, poporul de canibali prin excelenţă, începe să dispară şi ea din relatările savante. În pri- ma sa călătorie în America, Columb se îndoieşte de relatările localnicilor despre un neam fioros numit „Caniba” şi care mănâncă oameni. Aceştia ar putea fi oamenii Marelui Han

(Khari) chinez, crede Columb, despre care ceilalţi indieni şi-ar fi închipuit că le-au mâncat tovarăşii. În repetate rânduri el scrie în jurnal că indienii mint sau se înşală. Abia după întâlnirea cu un grup de indieni ostili el admite că a văzut ca- nibali sau cel puţin vecini ai acestora. În secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea numărul scepticilor creşte. Du Tertre afirmă că dieta obişnuită a

caraibilor nu include came de om 399, în Dicţionarul Universal (Trevoux), nu există niciun articol

despre canibali. Există unul despre antropofagie, destul de scurt, şi altul, încă şi mai scurt, despre antropofagi, precum şi o menţiune a disputei relatate de Herodot, între greci şi indienii antropofagi, în cadrul articolului despre „Sepultu- că". Omisiunea cea mai surprinzătoare intervine în artico- lul „Caraibi". Aproape jumătate din acesta discută originea numelui, iar în rest aflăm lucruri deloc senzaţionale despre acest popor din America. Cu toate că referinţele bibliogra- fice ale articolului trimit la lucrări în care canibalismul este abundent ilustrat şi cu toate că din articolul despre antro- pofagi rezultă că cei din America i-au „depăşit pe toţi cei- lalţi în ferocitate", autorul reuşeşte să treacă complet sub tăcere incidenţa canibalismului între caraibi. Poate că refe- rinţa la predicatorii ce au făcut deja cunoscute Evangheliile mâncătorilor de came de om explică această tăcere suspectă.

O omisiune similară se găseşte în cartea părintelui Labat,

Călătorii în insulele Americii (1724), unde descrierea caraibilor nu cuprinde nicio referinţă la antropofagie. Asta nu pentru că bunul părinte ar fi avut vreo reţinere să îi invoce pe canibali, dovadă că în alte lucrări ale sale el prezintă o adevărată enciclopedie a canibalismului. Este mai probabil că avem de-a face cu o omisiune calculată. Labat arată că este o eroare să credem că indienii caraibi formează societăţi de antropofagi, aşa cum au încercat să ne convingă atâţia au- tori: „Am probe cu privire la contrariu ce sunt clare ca lu- mina zilei." El încearcă să discrediteze mărturiile savante despre canibalismul indian. Indienii se căsătoresc cu prizo- nierele lor, însă îşi cresc copiii ce rezultă din

aceste uniuni,

„fără să se gândească să-i ucidă”. Cel mai rău lucru pe care ei cred că îl pot face acestora este să-i vândă europenilor. Ca- zurile de dezmembrare a prizonierilor sunt explicate ca o do- rinţă de a conserva trofee ale victoriei.

Unii autori, mai ales dintre cei protestanţi, neagă exis- tenţa canibalismului între indieni din motive politico- reli- gioase. În Istoria indienilor americani Adair pretinde că relatările misionarilor spanioli despre canibalism în Lumea

Nouă sunt nişte invenţii. Spaniolii îi urau pe mexicani şi pe peruani, îi ucideau pentru a le lua aurul, şi de aceea i-ar fi

descris ca pe o „adunătură abominabilă de canibali idolatri ce ofereau sacrificii omeneşti… şi mâncând victimele lor ne- naturale” 400. Montesquieu reuşeşte să omită canibalismul din Indii în discuţia sa despre dreptul sclaviei, deşi surse- le pe care le citează (printre care Garcillaso de la Vega) oferă numeroase exemple ale acestei practici. Pentru Montesquieu, ca şi pentru Raynal, religia a fost pretextul crimelor din

Indii, iar spaniolii au justificat în mod superficial şi nepla- uzibil sclavia pe considerente de diferenţă de civilizaţie, subjugându-i pe indieni pentru că fumau tabac ori nu îşi tundeau barba a l’espagnole.

La sfârşitul Iluminismului nu doar personajul individu- al al canibalului dispare din peisajul filosofic. Naţiunea ca- nibală, ca personaj colectiv, este pe cale să-şi piardă la rândul său semnificaţia teoretică. Buffon explică de ce

acest con- cept nu mai are curs în noua filosofie a socialului. Autorii care au vorbit despre obiceiurile naţiunilor sălbatice, arată el, n-au observat că ceea ce ei au considerat obiceiuri ale unei întregi societăţi nu erau în realitate decât „acţiuni proprii

[doar] câtorva indivizi, adesea determinate de circumstan- ţe sau de capriciu" 401. Unele naţiuni, ni se spune, îşi mănân- că duşmanii, unele îi mutilează sau îi ard. Unele sunt într-o stare de război perpetuu, altele caută să trăiască în pace, la unele tatăl e ucis la o anumită vârstă, la altele părinţii îşi mănâncă copiii. Aceste istorii, pe care călătorii le spun „cu atî- ta complezenţă", se reduc după Buffon la povestiri ale unor fapte particulare şi ele nu înseamnă nimic altceva decât că un anume sălbatic şi-a mâncat duşmanul, că altul l-a ars sau mutilat, că altul şi-a ucis sau şi-a mâncat copilul. Aceasta se poate întâmpla la mai multe naţiuni de sălbatici, căci oriun- de nu e oordine, o societate stabilită [societehabituale], o lege sau un stăpân, avem mai puţin de-a face cu o naţiune decât cu un „ansamblu tumultuos de oameni barbari şi indepen- denţi".

Regiunile anexate imaginaţiei extreme devin, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, mai civilizate. Acest proces for- ţează în literatura ştiinţifică o îngustare a spaţiului de po- sibilitate al canibalismului. Atlasul lui John Ogilby (1670)

prezintă Africa drept o colecţie de regate bine organizate şi nu ca pe o adunătură de triburi sălbatice. Ilustraţiile înfă- ţişează aşezări ordonate, cu oficiali de diferite ranguri, case bine întocmite şi câmpuri cultivate. Exemplul cel mai spec- taculos este însă acela al Americii. De unde în secolele al

XVI-lea şi al XVII-lea America este prin excelenţă

continen- tul primitivismului, o dată cu Tocqueville şi Hegel, ea de- vine „pământul viitorului”. Eliminarea canibalului de pe mapamond este semnalată şi de Enciclopedia Yverdon (arti- colul Carne) atunci când notează că europenii au extermi- nat aproape complet popoarele care mâncau came de om.

Progresul manierelor civilizate înseamnă şi o schimbare a bucătăriei. În Robinson Crusoe, naufragiatul englez îl întrea- bă pe Vineri dacă întors în ţara lui va mai mânca oameni.

Conversia canibalului pare definitivă: „Nu, nu. Vineri le zice să trăiască bine, să roage pe Dumnezeu şi să mănânce pâine de porumb, lapte şi came de vacă, nu mâncat om din nou.” 402

Din punctul de vedere al consecinţelor pentru teoria mo- rală, mai importantă decât civilizarea sau exterminarea an- tropofagilor a fost neîncrederea crescândă în literatura clasică de călătorie. O doză de scepticism cu privire la ve- ridicitatea şi relevanţa relatărilor călătorilor a fost probabil o componentă naturală a receptării acestui gen. În Istoria cu- ceririi Mexicului, Solis arată că religia şi obiceiurile indienilor sunt un amestec a ceea ce idolatria a produs mai abominabil în alte părţi ale lumii, însă repetarea acestor atrocităţi este

„plictisitoare”, „o instrucţie foarte puţin necesară, care nu produce plăcere şi nu e nici utilă” 403. Rochefort arată că sălbaticii caraibi nu călătoresc niciodată şi le reproşează euro- penilor pasiunea lor pentru călătorii. Astfel, „ei au onoarea să semene cu Socrate”, care nu pleca niciodată din Atena 404.

în secolul al XVIII-lea acest scepticism începe să fie cul- tivat mai atent, iar relatările despre obiceiurile sălbaticilor încep să fie cenzurate pentru exuberanţa lor. Vico arată în

Ştiinţa nouă că există trei obiceiuri „universale şi eterne”, practicate de toate popoarele: religia, căsătoria şi îngropa- rea morţilor. Cum literatura călătorilor nu pare să concure la verificarea schemei sale, Vico arată că aceasta vehiculea-

ză neadevăruri: „Să nu permitem ca primul nostru princi- piu să fie acuzat de falsitate de călătorii moderni, care po- vestesc că în Brazilia şi în alte ţări din Lumea Nouă oamenii trăiesc în societate fără să îl cunoască pe Dumnezeu, după cum Antoine Amauld crede că este cazul în insulele numite

Antile… Acestea sunt poveşti ale călătorilor, scrise pentru a-şi vinde cărţile." 405 Rayrial arată, cu referire la nişte relatări de- spre insulele Mariane de a căror veridicitate el se îndoieş- te, că „nicio autoritate nu trebuie să ne convingă să credem într-o absurditate". Lafitau susţine că multe relatări antice şi modeme despre popoare cu obiceiuri extraordinare sunt doar fabule. Thomas Sheridan îi denunţă în The Intelligen- cer (1728) pe povestitorii care spun lucruri de necrezut, o pasiune „care predomină mai ales la călători" 406.

în Discurs despre originea inegalităţii, Rousseau avansea- ză o critică sistematică a literaturii de călătorie. De trei sau patru sute de ani, scrie el, sunt publicate numeroase relatări de călătorie, însă noi nu îi cunoaştem cu adevărat decât pe europeni. Sub numele pompos de „studiu al omului”, sa- vanţii nu au scris altceva decât un studiu al oamenilor din ţările lor. „Indivizii vin şi se duc, dar se pare că filosofia nu călătoreşte deloc.” Cauza Rousseau o găseşte în natura celor care întocmesc aceste relatări de călătorie, cel

puţin cele care privesc ţinuturile îndepărtate: „Nu există decât patru feluri de oameni care pleacă în călătorii lungi: marinarii, ne- gustorii, soldaţii şi misionarii. Or, nu trebuie să ne aşteptăm ca primele trei clase să furnizeze observatori buni. Cât despre cei din a patra categorie... pentru a predica cu folos

Evanghelia nu trebuie decât zel pentru că Domnul dă res- tul, însă pentru a studia omul trebuie talente pe care Dum- nezeu nu se angajează să le dea nimănui şi care nu sunt întotdeauna la îndemâna sfinţilor."

Lipseşte, aşadar, o literatură de călătorie scrisă cu inten- ţie şi abilitate filosofică. S-ar putea obiecta că ea există şi că

Rousseau însuşi citează aprobator din aceasta. Într- adevăr, poziţia Discursului este că numai unele părţi ale literaturii de călătorie sunt suspecte – evident, cele care îl deranjea- ză mai mult pe autor. Astfel, aflăm că China a fost „bine ob-

servată" de iezuiţi, iar despre Persia pare să se fi spus to- tul. Despre popoarele din Indiile Occidentale nu ştim nimic, crede el, pentru că au fost vizitate de europeni care doreau mai degrabă să-şi umple pungile decât capul. Africa este şi ea necunoscută. „întregul pământ este acoperit de naţiuni despre care nu cunoaştem nimic decât numele, şi noi ne apu- căm să judecăm regnul omenesc!" Sugestiv, voiajul cel mai important pe care un nou Montesquieu, Buffon, Condillac sau d'Alembert al geografiei l-ar putea face este în „Carai- be. Florida şi în celelalte ţinuturi sălbatice, călătorie... care ar trebui făcută cu cea mai mare grijă".

Acest scepticism faţă de literatura de călătorie îl condu- ce pe Rousseau la o inovaţie în materie de teorie

politică. În

Contractul social (1762) referinţele geografice dispar aproape cu desăvârşire. Accentul analizei comparate se mută în teritoriul istoriei. Această absenţă este cu atât mai remarca- bilă cu cât, după mărturia lui Rousseau, Contractul social este un „tratat", altfel spus, el discută aceleaşi teme şi urmează aceleaşi convenţii ca marile tratate ale dreptului natural ale unui Grotius, Locke sau Pufendorf, despre care am văzut că apelează intens la datele literaturii de călătorie.

În Emile, Rousseau continuă atacul asupra geografiei. Stu- diul diversităţii popoarelor nu este necesar, pentru că „omul este aceleaşi în toate stările [etats] sale" 407. El este animat de acelaşi pasiuni: cunoşti pe unul, îi cunoşti pe toţi, cel puţin în ce-i priveşte pe oamenii din starea civilă. Este o eroare ca copiii să înveţe geografia, care are dezavantajul că substi- tuie simboluri obscure realităţilor concrete. Într-o secţiune intitulată Despre călătorii, Rousseau arată că „toate cărţile ne fac să neglijăm cartea lumii".

Argumente similare sunt reluate de Virey. Care sunt ca- uzele antropofagiei? se întreabă el. Unii au susţinut că foa- mea, alţii că gustul special al cărnii de om. „Ce absurdităţi oribile!" Nu merită să dăm crezare „scenelor atroce" din li- teratura de călătorie, afirmă Virey, pentru că aceasta este pro- dusul superstiţiilor călătorilor care au dorit să stâmească interesul pentru scrierile lor. Misionarii, la rândul lor, s-au

servit şi ei de aceste „spectacole ale ororii" pentru a- şi scoa- te în evidenţă meritele 408.

în secolul al XVIII-lea canibalul dispare din nişele ecologice tradiţionale pe care le ocupa în disciplinele ştiinţifi- ce. Încă din 1580, Reginald Scot se îndoieşte că vrăjitoarele practică antropofagia. Este „neadevărat, incredibil şi impo- sibil” ca acestea să „fiarbă copii (după ce i-au omorât îna- inte să fie botezaţi), până când carnea lor devine potabilă”. Ele nu sunt „rudele antropofagilor şi canibalilor”, arată Scot, şi niciun om onest nu poate afirma că a văzut în Anglia şi

Franţa aşa ceva. Începând cu a doua jumătate a secolului al

XVII-lea, când demonologia intră într-un declin implacabil, acest gen de scepticism va deveni monedă curentă. Cani- balul va dispărea apoi şi din specializările mai puţin dis- cutabile ale teologiei. Dificultăţile resurecţiei presupuse de canibalism şi acceptate de radicali vor deveni nerelevante pentru autorii mai noi. Principalul motiv al acestei schim- bări de accent este probabil evoluţia către o teorie a resu- recţiei corpului spiritual cuplată cu o marginalizare a ideii învierii. Oricare vor fi fost motivele, este cert că antropofa- gul nu mai tulbură somnul teologilor. În tratatul său despre

Moartea celor drepţi ori maniera dea muri bine, Jean de la Pla- cette scrie că „o infinitate de persoane” acceptă obiecţiile cu privire la resurecţie. Care anume sunt acestea, nu aflăm. Lis- ta argumentelor în favoarea învierii arată că la Placette cu- noaşte literatura clasică despre înviere, însă din motive care nu sunt clare preferă să treacă sub tăcere travaliul subver- siv al canibalului. Mai aproape de noi, articolul despre în- viere din Enciclopedia filosofică Routledge nu aminteşte canibalul, deşi autorul său prezintă şi el o listă destul de ti- pică a dificultăţilor resurecţiei.

Poate că cea mai evidentă evoluţie este cea care îl omi- te pe antropofag din faimosul tablou al şalupei cu

naufra- giaţi. Drepturile omului şi cetăţeanului (1673), a lui Pufendorf, menţionează şalupa în contextul tratamentului cazurilor de necesitate care suspendă obligaţia legilor, mai ales a celor pozitive. Dreptul care justifică acţiunile discutate în această secţiune este, evident, dreptul asupra sinelui propriu. Până

unde se întinde acest drept şi ce consecinţe presupune pos- tularea sa? Pufendorf începe prin a da la o parte elemente- le neesenţiale, supraadăugate schemei dreptului natural, pentru a ajunge la un strat profund al drepturilor şi obli- gaţiilor. Dreptul de dispoziţie pe care îl avem asupra sinelui, arată el, nu este unul discreţionar. Nu avem dreptul să ne distrugem sau să ne punem în pericol părţile corpului pe baza unui capriciu pur, însă avem dreptul să tăiem un membru atacat de un rău incurabil, pentru a împiedica piei- rea întregului corp. Stabilind astfel un drept la dezmembra- re, Pufendorf trece la analiza situaţiei din şalupă, omiţând însă orice referire la canibalism. Această omisiune este des- tul de surprinzătoare, de vreme ce lista cazurilor citate în continuare seamănă cu aceea din marele său tratat, unde totuşi antropofagia este menţionată, alături de cazul naufragiaţilor care îşi dispută o scândură, al celui obligat, pentru a scă- pa cu fuga, să ucidă un nevinovat, al celor doi oameni care aflaţi în pericol de moarte, unul grăbeşte moartea celuilalt, în ambarcaţiune, conflictul drepturilor fundamentale este imediat pus în evidenţă: avem de-a face cu o „şalupă prea mică pentru toţi” 409. Ignorând chestiunea foametei extreme, el arată că în acest caz cei din şalupă pot trage la sorţi care dintre ei să fie aruncat în apă. Dacă vreunul refuză, ceilalţi au dreptul să-l arunce pe el în apă.

în cele trei tomuri masive ale Dicţionarului de cazuri de conştiinţă (1730) Jean Pontas menţionează şalupa o singu- că dată, în articolul Naufragiu. Ambarcaţiunea este de data aceasta încărcată cu „negustori”, care nu mai dezbat cine să fie aruncat în apă sau mâncat, ci doar cine să-şi arunce mar- fa în mare şi cum să fie acela despăgubit, la întoarcerea în port. Extravaganta sa enumerare de cazuri şi situaţii, une- le din cele mai neverosimile, nu menţionează antropofagia.

Există un singur articol (Scandal, cazul XI) carepriveştecon- sumul de came interzisă. Un preot este prins de algerieni şi pus să mănânce, în închisoare, „came sărată”, pe care aceşti infideli o servesc intenţionat în timpul postului, în dispre- ţul religiei creştine. Ceilalţi creştini captivi se „scandalizea- ză” în timp ce preotul mănâncă. Răspunsul lui Pontas: Preotul

păcătuieşte. Conform opiniei sfântului Toma, el ar trebui mai curând să-şi rişte viaţa decât să mănânce acea came şi astfel să-i „scandalizeze” pe ceilalţi 410.

Cazuistica dreptului natural se purifică treptat de pre- zenţa canibalului nu numai pe mare, ci şi pe uscat. În discuţia despre dreptul de înmormântare din Ştiinţa nouă (1744)

Giambattista Vico sugerează existenţa unei creaturi impro- babile, un degenerat vegetarian care mişună printre cada- vre: „în sfârşit, pentru a înţelege ce principiu important pentru umanitate este îngroparea, să ne imaginăm o stare sălbati- că, în care corpurile rămân neîngropate şi risipite pe pământ ca hrană pentru ciori şi pentru câini. Cu siguranţă că acest obicei bestial ar fi însoţit de pământuri necultivate şi de ora- se

nelocuite. Oamenii ar supravieţui ca nişte porci mâncând jirul pe care l-ar găsi printre cadavrele în putrefacţie ale se- menilor lor. De aceea, cu dreptate au fost numite îngropă- ciunile în fraza sublimă: «pacte ale rasei omeneşti» [foedera generis humanis), şi… de Tacit drept «întovărăşiri ale uma- nităţii» (humanitatis commercia).” * 11

Unul din argumentele care îl exilează în insignifiantul etic pe mâncătorul de came de om e acela care îl face un ac- cident izolat, un produs al unei fiziologii normale şi neim- putabile voinţei morale. Astfel, antropofagul este privat de conotaţiile de monstru moral, de aberaţie fiziologică ori de proprietar al unor drepturi pe cât de primitive pe atât de in- compatibile cu viaţa civilizată şi este transformat într-un re- zultat al unor factori comuni de mediu. Un număr crescând de autori încep să susţină că antropofagia este produsă doar de foametea extremă. Departe însă de a fi o idee firească, aşa cum pare pentru noi, această speculaţie apare la capă- tul unor raţionamente complexe, al căror scop este restric- tiv. Prin eliminarea explicaţiilor alternative, este suspendată necesitatea unei teorii în care canibalul-monstru este un in- gredient necesar, ca imagine a subversiunii ordinii morale a naturii.

Această transformare are loc în interiorul spaţiului noii ştiinţe a economiei politice. În Cele două tratate asupra gu- vernării Locke explică existenţa unei diferenţe esenţiale de

avuţie între societăţile primitive şi cele civilizate, o diferen- ţă produsă de muncă, în primul rând aceea care produce o îmbunătăţire a productivităţii solului. Lockeobservă că exis- tă o situaţie paradoxală în Lumea

Nouă: deşi indienii au foarte mult pământ la dispoziţie, ei sunt totodată foarte să- raci. În cuvintele sale, „un rege al unui teritoriu mare şi fer- til de acolo se hrăneşte, se adăposteşte şi se îmbracă mai rău decât un ziler din Anglia.” 412

Pentru Cornelius de Pauw, foametea şi nu o fiziologie excepţională produce canibalismul. Unii naturalişti au avansat o teorie „ridicolă” despre canibalism, care ar fi pro- dusul unei anatomii aparte a stomacului. Adevăratul prin- cipiu al canibalismului este necesitatea dură a vieţii sălbatice 413. Acest lucru fusese deja anunţat de abatele Mallet, autorul articolului Antropofagie din Enciclopedie (1751):

„Unii medici şi-au imaginat, ridicol, că ar fi descoperit principiul antropofagiei într-o umoare acră, bilioasă, care se găseşte în membranele ventriculului şi care produce prin iritaţie această voracitate teribilă care a fost remar- cată în diferite maladii.” Articolul Came din Enciclopedia

Yverdon fuzionează textele lui de Pauw şi ale Enciclopediei, ajungând şi el la concluzia că explicaţia fiziologică a cani- balismului ca produs de o membrană e atât de ridicolă „in- cât nici nu merită menţionată”. Progresul scepticismului este evident dacă comparăm aceste articole cu acela despre an- tropofagie din ediţia din 1740 a popularului Dicţionar uni- versal (Trevoux). Medicii au crezut că au găsit principiul antropofagiei într-o „umoare neagră şi acră, ce rezidă în tu- nicile ventriculului, şi care produce această voracitate”; ei ar fi adus şi mai multe exemple ale acestui gen de „foame inumană”.

Această foamete ordinară nu mai este o experienţă care să îl conecteze direct pe spectator cu universul anarhic al crimelor contra naturii. În Teoria sentimentelor morale (1759)

Adam Smith susţine că putem „simpatiza” cu durerile [distress] celor înfometaţi peste măsură, „atunci când citim re- latări despre un asediu sau despre călătorii pe mare”, ima- ginându-ne pe noi înşine în situaţia celor care suferă. Dar

gradul în care simpatizăm este, după Smith, limitat, „pentru că noi nu flămânzim pe măsură ce citim povestea lor” 414.

Foametea extremă este împinsă astfel de Smith în penum- bra cunoaşterii morale şi nu este o coincidenţă că acest lu- cru se întâmplă din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, atunci când pentru Occident foamea încetează să mai fie o experienţă socială comună.

Dezmembrarea dreptului natural

Istoria alienării antropofagiei ca figură a dreptului na- tural începe o dată cu formularea, de către Hobbes, a unei teorii a stării de natură ale cărei consecinţe sunt apreciate aproape universal, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, drept inacceptabile. În Leviathan, starea naturală este o si- tuaţie unde nu există o autoritate suverană care să impună ordinea. Această „condiţie naturală” a omenirii este una de primitivism şi de război generalizat: „într-o asemenea con- diţie nu este loc pentru activităţi productive [industry] pentru că roadele lor sunt nesigure; de unde rezultă ca pământul nu este cultivat, nu se navighează, nu se folosesc mărfuri care să fie importate pe mare, nu există clădiri confortabile şi nici instrumente de mişcat încoace şi încolo acele lucruri care [pentru a fi mişcate] e nevoie de multă

forţă; niciun fel de cunoaştere a geografiei pământului; nicio socoteală a timpului; nici ştiinţe şi nici litere; şi ceea ce este cel mai rău, o frică neîncetată şi un pericol [permanent] de moar- te violentă; iar viaţa omului este singuratică, săracă, rea, ani- malică şi scurtă Isolitary, poor, nasty, brutish and short].” * 15

în starea de natură domneşte deci o anarhie naturală, sălbatică şi sângeroasă, unde legea naturală este perfect com- patibilă cu brutalitatea. Actele pe care un om le comite în starea de natură sunt justificate de această lege. Unde nu este lege civilă nu există niciun fel de crimă şi chiar niciun fel de păcat, cu condiţia ca intenţia să fie dreaptă 416.

Ideea cea mai subversivă pe care o introduce Hobbes este aceea despre libertatea naturală. Că necesitatea dă un drept absolut asupra a orice, aceasta era o poziţie teoretică cunos-

cută, discutată şi chiar acceptată, până la o anumită limită, în starea naturală, omul era văzut ca fiind supus al imperiului necesităţii, iar în această privinţă dreptul natural pe care fiecare l-ar avea de a comite orice acte necesare supra- vieţuirii era unul ultim şi inevitabil. Însă Hobbes arată că libertatea omului natural implică un drept absolut asupra a orice. Necesitatea care este la originea actelor omului na- tural nu exclude libertatea. Apa care curge la vale este „li- beră” să îşi urmeze drumul, dar în acelaşi timp ea curge în virtutea necesităţii. Pentru om, libertatea este doar absen- ţa obstacolelor exterioare în calea voinţei sale. Această spe- cie de libertate, înţeleasă ca simplă capacitate de mişcare a unui corp animat, poate să coexiste cu cea mai severă ne- cesitate. Hobbes reia exemplul stoic al

celui care îşi aruncă bunurile în mare în vreme de furtună, pentru a arăta că un om poate fi în acelaşi timp liber şi constrâns să comită un act. Există două genuri de constrângere în legătură cu care

Hobbes vorbeşte despre libertate. Una este constrângerea po- litică, exercitată de suveran asupra supusului, un gen de constrângere ce face vizibil domeniul libertăţii civile. Pe de altă parte, şi mai important pentru discuţia noastră, este con- strângerea naturală. În starea de natură, unde „între oameni fără stăpân este un război perpetuu", oamenii se bucură de un alt fel de libertate, „deplină şi absolută" 417. În De cive el compară necesitatea cu o piatră care cade şi arată că aceasta scuză orice act: „Nu este prin urmare absurd, nici repro- babil şi nici contrar raţiunii dacă fiecare face un efort să-şi apere corpul şi membrele de moarte şi să şi Ie salveze." Aşa- dar, „primul principiu [foundation] al dreptului natural este că fiecare om îşi protejează viaţa şi corpul [limbs] pe cât de mult poate" 418.

Hobbes elaborează aşadar o teorie în limitele căreia omul este învestit de la natură cu un drept suprem de a co- mite orice fel de acte, şi asta nu pur şi simplu în virtutea necesităţii, ci ca parte a libertăţii sale. Pentru el, omul este un gen de animal de pradă, iar pacea (relativă) ce caracte- rizează ordinea civilă este obţinută numai cu preţul unei puteri supreme care să inspire teamă.

Antropofagia apare aici ca o consecinţă firească a dreptului natural. În capitolul al XIV-lea din Leviathan, Hobbes descrie starea de natură într-un mod care

sugerează că el se gândeşte la canibalism: „într-o asemenea stare, fiecare are dreptul la orice, chiar şi la corpul celuilalt.” Din punctul de vedere al dreptului natural, aceasta nu pare să pună vreo problemă, pentru că „nimic nu poate fi injust [în starea na- turală]. Noţiunile de bine şi de rău, dreptate şi nedreptate nu au niciun loc aici”. Posibilitatea antropofagiei este im- plicită şi în expunerea doctrinei necesităţii. Dacă suveranul ordonă cuiva să se abţină de la „mâncare, aer sau medica- mente, sau orice altceva fără de care nu poate trăi, acel om e liber să nu asculte” 419. În Dialog între un filosof şi un student al dreptului englez, Hobbes reia ideea după care starea de na- tură implică antropofagia: „Fără lege, fiecare lucru aparţi- ne oricui, care îl poate lua, poseda şi folosi fără să comită un delict [without wrong] împotriva altui om; orice, pămân- tul, animalele, fructele şi chiar corpurile altor oameni, dacă raţiunea sa îi spune că altfel nu poate trăi în siguranţă…” 420

E adevărat că acest punct de vedere este expus de perso- najul avocatului, însă filosoful răspunde: „Toate acestea sunt foarte raţionale.”

Pentru că evidenţa este foarte fragmentară, nu putem spune cu certitudine până unde ideea lui Hobbes despre sta- rea de natură este influenţată de literatura de călătorie.

Această ipoteză este însă foarte probabilă, dată fiind simi- laritatea dintre cele două descrieri. Hobbes cunoştea dese- nele lui White despre indienii americani, iar în timpul exilului său în Franţa este foarte posibil ca el să fi cunoscut litera- tura franceză despre America (Lery, Thevet, Lescarbot). În capitolul „Omul în afara societăţii civile” din De cive Hob- bes indică spre sălbaticii americani ca fiind echivalentul exact al stării de natură şi al războiului generalizat: „Seco- lul nostru ne prezintă un exemplu al acesteia la americani.”

Cu toate că antropofagia este o consecinţă riguroasă a teoriei sale despre dreptul din starea de natură şi cu toate că în literatura despre sălbaticii americani pe care a cunos- cut-o aceştia sunt înfăţişaţi constant ca antropofagi, Hobbes

evită totuşi să-l declare pe omul stării naturale drept cani- bal. Raţiunile acestei omisiuni nu sunt deloc limpezi şi se poate ca antropofagia să aibă un statut similar ateismului, în filosofia lui Hobbes. Dacă acesta a fost sau nu ateu, dacă creştinismul său a fost pe atât de ortodox pe cât a susţinut el ori dacă Hobbes a aderat la un gen sau altul de erezie, acestea sunt chestiuni care sunt dezbătute şi acum pentru că în materie de religie opiniile sale veritabile sunt greu dacă nu imposibil de distins în spatele unor formule dictate de prudenţă. Aceeaşi prudenţă s-ar putea să-l fi determinat să evite să-l descrie pe omul natural ca pe un antropofag jus- tificat, pentru a fi scutit să mai arate că antropofagia, de- parte de a fi o crimă împotriva naturii, este legitimă din punctul de vedere al dreptului natural general, – ceea ce ar fi constituit o concluzie incendiară, care ar fi complicat recep- ţia şi aşa dificilă a scrierilor sale. Din punctul de vedere al fi- lozofiei politice, Hobbes era mai degrabă interesat, în perioada dintre De cive şi Leviathan, să îşi impună metoda inspirată de ştiinţa mecanică a naturii şi de matematică decât să polemi- zeze pe tema istoriei stării de natură. De asemenea, este po- sibil ca relativa absenţă a canibalismului din reconstrucţia sa să fie explicabilă prin aceea că atenţia sa era concentratăasupra excesului de cruzime al omului civil. În fond, celebra sa expresie Homo homini lupus (omul este lup pentru om) nu de- scrie antropofagia naturală, ci starea de război la care duce

absenţa unei suveranităţi suprastatale. Oricare vor fi fost ra- ţiunile sale, discreţia lui Hobbes nu i-a indus în eroare pe cri- ticii săi. Imediat după apariţia sa, Leviathan-ul a fost violent atacat, mai întâi pentru opiniile sale religioase. Cu timpul însă,

Hobbes a devenit un autor subversiv datorită ideilor sale de- spre pasiunile naturale ale omului şi despre starea de natu- că ca una de război al tuturor împotriva tuturor.

Pentru filosofii dreptului natural, teoria lui Hobbes ridică o serie de complicaţii. Pe de o parte este cert că meto- da filosofiei hobbesiene a fost extrem de influentă, chiar la autorii care resping concluziile filosofului englez. Pe de altă parte însă, consecinţele riguros derivate de Hobbes din no- ţiunea dreptului individului natural sunt aproape uniform

FILOSOFUL CRUD

332

apreciate ca eronate, scandaloase şi inacceptabile. În acest context, chestiunea antropofagiei implică dificultăţi din cele mai serioase. A admite că omul în starea de natură este un canibal şi că această calitate este sancţionată de dreptul na- tural înseamnă a renunţa la ideea clasică după care antro- pofagia este o crima împotriva naturii, cel puţin câtă vreme omul şi-a păstrat libertatea sa naturală; această renunţare, la rândul său, duce la necesitatea unei legitimări universa- le a canibalismului în starea de natură, un progres teoretic pe care marea majoritate a autorilor nu sunt deloc dispuşi să-l accepte. Iată de ce teoreticienii posthobbesieni ai dreptului natural sunt nevoiţi să elaboreze o teorie despre sta- rea de natură şi despre omul natural care să evite implicaţia antropofagiei.

Această deplasare teoretică se desfăşoară în mai multe dimensiuni. Una este critica ideilor despre natura sclaviei în starea de război. În capitolul „Despre dreptul de cucerire”

din Două tratate asupra guvernării Locke investighează ge- nul de putere pe care o are stăpânul asupra sclavului. Deşi

Locke era familiar cu literatura de călătorie, care descrie o dominaţie despotică şi crudă până la extrem, în pasajele de- spre dreptul „perfect despotic” al învingătorului din răz- boiul just, Locke uită să menţioneze că acest gen de putere despre care el însuşi admite că este „absolută”, implică an- tropofagia. Această omisiune este cu atât mai stranie cu cât tot Locke arătase în repetate rânduri că puterea absolută in- troduce o stare de război între oameni, iar cel care exercită o asemenea putere devine asemenea unei fiare sălbatice 421.

Locke scrie la un moment dat, probabil cu referire la Hob- bes, că „cel care crede că puterea absolută purifică sângele oamenilor şi corectează josnicia naturii omeneşti nu trebuie decât să citească istoria acestor vremi, sau a celor trecute, pentru a se convinge de contrariu” 422. Or, este exactaceastă istorie aceea pe care Locke o foloseşte selectiv în polemica sa, pentru a păstra ficţiunea unei puteri absolute a stăpânului de sclavi care însă nu degenerează în antropofagie.

După toate probabilităţile, omisiunea lui Locke este in- tenţionată. Am văzut deja că în Primul tratat asupra guver-

nării el critică concepţia despre puterea absolută la Filmer susţinând că aceasta legitimează canibalismul

aşa cum este el practicat în familiile de antropofagi indieni. Problema este că această critică este, destul de probabil, culeasă chiar din scrierile lui Filmer şi apoi întoarsă împotriva acestuia. Este chiar Filmer cel care, în pasaje pe care este greu de crezut că

Locke nu le-a observat, critică teoria despre starea de natu- că a lui Hobbes, arătând că aceasta implică antropofagia.

Într-o carte publicată în 1652 (republicată postum în anii

1679-1680, când toate scrierile lui Filmer au apărutân două ediţii pe care Locke le-a studiat pe când lucra la cele Două tratate) şi intitulată Observaţii privitoare la originea guvernă- rii, Filmer inserează un pasaj despre „Leviathanul domnului

Hobbes". Aici, el susţine că benevolenţa divină face impo- sibilă o stare de natură hobbesiană care include canibalis- mul: „Nu trebuie să credem că Dumnezeu l-ar crea pe om într-o condiţie mai rea decât a oricăror animale, ca şi cum el nu ar fi dat alt scop natural oamenilor decât să se distru- gă unul pe altul. Un drept al tatălui de a-şi distruge copiii sau de a-i mânca, şi al copiilor de a face la fel cu părinţii lor, este mai rău decât [comportamentul] canibalilor. Această condiţie oribilă a naturii pure i-a fost reproşată domnului

Hobbes, iar refugiul său a fost să răspundă că «nu trebuie să se înţeleagă că vreun fiu este în starea de natură» [De Cive,

1, 10] ceea ce este totuna cu a-şi nega propriul principiu, pentru că dacă oamenii nu se nasc liberi, atunci nu mai este po- sibil ca el să stabilească vreun alt moment în care aceştia să-şi reclame un drept natural la libertate."

În continuare, Filmer pune în legătură teoria hobbesia- nă a stării de natură cu antropofagia, prin

mijlocirea cate- goriilor populaţiei. Dacă există o stare de natură aşa cum pretinde Hobbes, susţine el, „nu văd de ce aceasta trebuie să fie numită o stare de război a tuturor împotriva tuturor”.

Teoria lui Hobbes ar presupune suprapopulaţia, deşi aceasta nu e evident în Leviathan sau De Cive: „Într-adevăr, dacă o asemenea mulţime de oameni ar fi creată încât pământul să nu-i mai poată hrăni cum trebuie, atunci aceştia ar avea un motiv să se distrugă unul pe altul decât să piară din lip-

să de mâncare." Ceea ce îi permite lui Filmer să afirme im- plauzibilitatea ideii hobbesiene despre starea de natură este tot atributul divin al benevolenţei. Dumnezeu a avut prevederea să creeze suficient loc pe pământ şi suficiente re- surse pentru fiecare, deci „nu există nicio necesitate abso- lută a războiului în starea de natură pură" 423. La nivelul cauzelor secundare, aşadar, imensitatea lumii fizice desfi- de înmulţirea cu finalitate contranaturală.

Criticile lui Filmer şi Locke anunţă ceea ce în secolul al

XVIII-lea va deveni un scepticism aproape general cu privi- re la validitatea teoriei hobbesiene a stării de natură. Evis- cerarea teoriei acestei stări este în centrul procesului de dezagregare a edificiului dreptului natural. La sfârşitul se- colului al XVUI-lea starea de natură devine un concept sus- pect, dacă nu cumva ridicol şi incoerent. Acesta este un proces gradual, în care dificultăţile presupuse de existenţa canibalismului joacă un rol important. Însă antropofagul nu-şi extrage dintr-unneantputerile sale distructive. Dacă el rămâne o

prezenţă perturbatoare, aceasta se întâmplă pentru că teoriile moderne ale stării de natură nu au reuşit sau nu au dorit să integreze antropofagia pe fondul legii naturale.

în epoca Luminilor începe să fie pusă la îndoială identificarea pe care călătorii şi filosofii o stabiliseră între omul stării de natură şi primitivi. David Hume arată în Tratatul despre natura umană că un călător care ar susţine că a întâlnit oameni cu exact acelaşi caracter ca cei din Republica lui Pla- tan sau Leviathan-u\ lui Hobbes ar fi întâmpinat cu aceeaşi neîncredere justificată ca acela care ar pretinde că a găsit, la paralela 50 de nord, o ţară în care iama e vară şi vara e iarnă 424. În Despre originea şi progresul limbajuluimonboddo scrie că o stare de natură aşa cum a înţeles-o Hobbes, ca un război perpetuu, „nu există şi nici nu a existat la nicio spe- cie de animale" 425. Discutând despre dreptul sclaviei, Hei- neccius arată că stăpânul are un drept de viaţă şi de moarte asupra cuiva aflat într-o „servitute perfectă", o noţiune prin care el înţelege sclavia ce decurge dintr-un război just.

El însă nu tratează posibilitatea ca un asemenea stăpân să violeze legile naturii. Ceea ce limitează puterea de dispo-

ziţie a stăpânului sunt, după Heineccius, prevederile legilor civile. Starea de natură nu mai este, pentru juristul german, una în care tot felul de aberaţii îşi caută o explicaţie şi o jus- tificare. Această stare, afirmă el, nu a fost aşa de rea pe cât o credeau Hobbes şi Pufendorf, care nu au dat prea multă im- portanţă faptului că şi aici oamenii au obligaţii unul faţă de altul. Relele pe care ei le comit în starea naturală nu decurg din natura acestei situaţii, ci din „răutatea omenirii", care se face simţită,

inevitabil, şi în starea civilă 426.

Un scepticism cu privire la fertilitatea noţiunii de om na- tural este propagat în secolul al XVIII-lea de autori precum

Francis Hutcheson. Într-o prelegere din 1730 despre natu- ra socială a omului el atacă critica lui Locke la adresa ideilor înnăscute. De când acesta şi-ar fi susţinut teoria, arată filosoful scoţian, mulţi scriitori onorabili au evitat complet orice investigaţii privitoare la existenţa ideilor şi judecăţilor naturale, şi cu privire la „simţurile prin intermediul că- rora diferitele tipuri de lucruri sunt percepute". Teoria lui

Locke ar fi relevantă doar cu referinţă la anumite idei, nu şi în ceea ce priveşte existenţa unor facultăţi naturale, în spe- ţă a unui simţ moral. Criticii ideilor înnăscute ar trebui să ia în considerare un subiect moral dezvoltat pentru a se întreba asupra naturaleţei percepţiilor acestuia. În loc să facă asta, ei studiază fiinţe imature: „Cu siguranţă că ar fi mai bine dacă ar cerceta aceste judecaţi, percepţii şi aparenţe ale lucrurilor aşa cum le prezintă natura, decât să dispute ceea ce poate fi observat sau nu într-un animalicul care se va dez- volta apoi într-o fiinţă omenească, ori în câţiva nefericiţi năs- cuţi în cine ştie ce colţ sterp al pământului, care duc o viaţa aspră şi animalică, fără meşteşugurile şi condiţiile necesa- re unei vieţi potrivite pentru oameni." 427

în Eseu despre moravuri, Voltaire critică teoriile stării de natură care presupun că omul trăia o viaţă grea şi singura- tică. Aceste speculaţii nu au nicio valoare, arată el, pentru că se sprijină pe raţionamente greşite. Dacă omul trăieşte acum în societate, nu avem de ce să credem că a existat oda- tă o stare în care el trăia singur. „Omul, în general, a fost întotdeauna ceea ce este… noi nu suntem făcuţi să trăim ca

urşii." Cazurile de copii sălbatici nu dovedesc nimic. Exis- tă oi rătăcite / însă de aici nu putem deduce că oile nu tră- iese în turmă 428.

în prelegerile de jurisprudenţă ţinute la Glasgow în 1763,

Adam Smith arată, cu referire la homicid, că nu există „decât un singur caz în care, după câtştiu", este justificat să luăm viaţa unui om nevinovat ca să ne-o salvăm pe a noastră.

Acesta ar fi celebrul caz „care este de obicei prezentat" de filosofi în care doi oameni într-un naufragiu îşi dispută o scândură care nu-i poate ţine pe amândoi la suprafaţă 429. Me- moria lui Smith este, dincolo de orice îndoială, foarte selec- tivă. El cunoştea foarte bine autorii dreptului natural, dovadă referinţele salesolidela Pufendorf, printre alţii. Or, aceşti autori enumeră şi alte cazuri. Smith alege să treacă peste exemplele acestora, probabil pentru că nu doreşte să confrunte problema canibalismului. Această sfiiciune este vizibilă şi în Avuţia naţiunilor (1776). Discutând despre să- răcia extremă în care se zbat naţiunile primitive de vânători şi pescari, Adam Smith pretinde că aceştia sunt nevoiţi frec- vent să-şi ucidă sau să-şi abandoneze copiii, bătrânii şi bol- navii pentru ca aceştia să „moară de foame sau să fie devoraţi de fiarele sălbatice". Nici aici, şi nici în exemplul care ur- mează, Smith nu aminteşte posibilitatea ca foamea extre- mă să ducă la canibalism. În China, explozia populaţiei a dus la o mizerie absolută a claselor de jos. În Canton, oame- nii sunt gata să „pescuiască şi cele mai oribile gunoaie arun- cate peste bord de o navă europeană. Orice leş,

hoitul unui câine sau al unei pisici, chiar pe jumătate putrezit şi împu- ţit, este la fel de bine venit pentru ei cum este hrana cea mai gustoasă pentru oamenii din alte ţări” 430.

în Eseu despre originea limbilor, Rousseau propune o vi- ziune asupra stării de natură, care, fără să excludă explicit antropofagia, o va face irelevantă. După el, primii barbari erau mai curând vânători şi consumatori de came decât de cereale ori de pâine, alimente care au început să fie consu- mate abia după stabilirea proprietăţii. Meseria de vânător este favorabilă antropofagiei, un obicei care pentru Rous- seau pare să fie un fel de adevăr obscur al progresului or-

clinii politice. Primii vânători, scrie el, au devenit feroce şi au început să vâneze oameni. „Războiul şi cuceririle nu sunt altceva decât vânare de oameni. După ce i-au cucerit, nu le-a mai rămas [stăpânilor] decât să-i devoreze [pe supuşi]. Este ceea ce succesorii lor au învăţat să facă.” Această sugestie a antropofagiei nu este însă relevantă pentru analiza stării de natură, ci exclusiv în ordine civilă. Meseria de vânător, afirmă Rousseau, nu este favorabilă populaţiei. Rezultă de aici că starea de natură este caracterizată de o populaţie foar- te rară. Este adevărat că „un om abandonat pe faţa pământului, la mâna rasei omeneşti, trebuie să fi fost un animal feroce. El era gata să facă la alţii tot răul de care se temea că îl va primi de la aceştia”. El ataca pentru a se apăra. Însă aceste atacuri erau puţine în starea de natură, pentru că oa- menii trăiau izolaţi datorită nevoilor limitate şi stilului de viaţă primitiv, fiecare mulţumit cu ceea ce natura îi oferea.

Întâlnirile erau astfel rare. „Peste tot domnea starea de răz- boi, iar pe întreg pământul era pace.” 431

Este o eroare, după Rousseau, că starea de natură a fost concepută ca un război al tuturor contra tuturor. Hobbes nu a observat, crede autorul nostru, „că aceeaşi cauză care îi împiedică pe sălbatici să uzeze de raţiunea lor, după cum pretind jurisconsulţii noştri, îi împiedică în acelaşi timp să abuzeze de facultăţile lor”. Omul natural nu este capabil de ultragii inacceptabile. Iată lupta pentru hrană în negura timpurilor primitive, aşa cum o imaginează Rousseau: „Omul sălbatic, atunci când a mâncat, este împăcat cu întreaga na- tură şi prietenul tuturor semenilor săi. Ajunge el oare în si- tuaţia de a-şi disputa masa [cu un altul]? Nu se ajunge niciodată la lovituri fără să se compare dificultatea de a în- vinge cu aceea de a-şi găsi în altă parte hrana, iar cum or- goliul nu se amestecă în [această] luptă, ea se va termina după câteva lovituri de pumn. Învingătorul mănâncă, învinsul îşi caută norocul în altă parte şi totul este pacificat.” 432

Dacă filosofii moderni ar fi confruntat problema existen- ţei antropofagiei în starea de natură, ei s-ar fi găsit în faţa unei dileme extrem de dificile. Este antropofagia omului na- tural legitimă sub specia dreptului naturii? Această între-

bare este radical diferită în raport cu aceea, de origine cla- sică, dacă omul decăzut ocazional în starea de necesitate ul- timă are dreptul să devină canibal. Respingerea legitimităţii antropofagiei în starea de natură presupune un om natural care este, cel puţin

potenţial, un criminal în raport cu dreptul natural, o construcţie ce pune probleme evidente. Însă acceptarea antropofagiei este, la rândul său, o tactică problematică, la îndemâna doar a unor scriitori radicali precum

Voltaire sau Sade. Iată de ce filosofiile modeme ale dreptului natural preferă să lucreze cu o noţiune a stării de natu- că care să nege sau să facă irelevantă incidenţa antropofagiei între oamenii stării naturale.

Dar această evacuare a canibalului din sfera stării de na- tură, departe de a stabiliza teoria drepturilor naturale, îi anun- ţă descompunerea. Se întâmplă astfel pentru că antropofagul este, pentru o lungă tradiţie intelectuală, una din articula- ţiile teoriei dreptului natural, personajul conceptual care face vizibilă existenţa unei legislaţii naturale. O dată cu dispa- riţia canibalului, şi după ce celelalte personaje ale teatrului naturii îşi vor fi epuizat fertilitatea teoretică, poate apărea ideea reconstrucţiei dreptului în termeni pur utilitari şi po- litici. Acest proces este încheiat în prima jumătate a secolului al XIX-lea, când dreptul natural, ca model al filosofiei dreptului, este înlocuit de ştiinţa pozitivă a dreptului.

Acest proces debutează pe Continent. În Germania anilor 1830, şcoala istorică a dreptului împinge în anonimat pe autorii secolului precedent. Această transformare nu are, desigur, resorturi strict teoretice. În secolul al XIX-lea formu- la statului birocratic modem şi naţional ajunge la maturitate, iar legislaţia apare din ce în ce mai mult ca o activitate ghi- dată de criterii pragmatice, situaţie în care juriştii elimină sau marginalizează în tratatele lor nivelul legitimării naturale, în favoarea unui set de argumente pozitive. Că legea este voinţa suveranului este o idee care circulă încă în pe- rioada scolastică, dar chestiunea legitimităţii

acestei voinţe nu se mai pune acum în termeni de respect al legii divine.

Importantă este şi natura suveranităţii implicată de această nouă înţelegere a legii. Din ce în ce mai mult, ea se de-

personalizează pe fondul a ceea ce a devenit „sistemul po- litic". Legea este acum înţeleasă ca sumă de artificii ale cla- sei conducătoare. Dreptul natural dispare pe Continent sub presiunea birocraţiilor politice ale unor state noi, legiti- mate de pragmatism sau de naţionalism.

În ţările anglo-saxone acest proces este mai lent, însă la fel de sigur. Un moment important al declasării dreptului natural este cartea lui John Austin, Delimitarea domeniului jurisprudenţei. Apărută în 1832, ea va deveni influentă în An- glia şi în America începând cu anii 1860, fiind unul din ac- tele fondatoare ale pozitivismului juridic modern. Pentru

Austin, materia jurisprudenţei nu este decât „legea poziti- vă: legea pur şi simplu, ori [altfel spus] legea aşa cum este ea dictată de superiorii politici inferiorilor politici". Cât de- spre aşa-numita „lege a naturii", Austin pretinde că avem de-a face cu o noţiune „ambiguă şi înşelătoare". Fiecare lege este doar un gen de „poruncă". Există, într-adevăr, porunci divine, care formează „legea lui Dumnezeu", de care însă jurisprudenţa nu are cum să se ocupe. Distincţia pe care au- torii clasici au făcut-o între legi pozitive şi naturale este, după Austin, „absolut neinteligibilă" 433.

Problema pe care el o identifică corect este aceea a ches- tiunii existenţei unui gen de simţ ori instinct moral. O tra- diţie care coboară cel puţin până la Aristotel şi Platon identifică o anume naturaleţe a

judecăţii morale din care normele îşi derivă obligaţia. Austin propune un criteriu foarte diferit de derivare a normelor legale, anume „utilitatea publică”. Or, utilitatea publică este un criteriu social, rezultat al existen- ţei unei ordini civile. Este necesar, aşadar, să se demonstre- ze că normele nu au şi nu pot avea o fundamentare mai adâncă, vizibilă în starea naturală de dinaintea asocierii po- litice.

Pentru a demonstra acest lucru, Austin reia într-o cheie ridicolă experimentul mental al omului abandonat în sta- rea naturală. Să considerăm, scrie el, un copil care a crescut şi a ajuns la maturitate singur, în sălbăticie, fără asistenţa societăţii. „îmi imaginez că sălbaticul, când umblă în căutarea prăzii, se întâlneşte pentru prima dată în viaţa sa cu

un om", un vânător care poartă în spinare un cerb ucis. Sălbaticul dă să îl înşface, moment în care vânătorul rezistă. Re- zistenţa sa îl face pe sălbatic să pună mâna pe o piatră şi să-i dea în cap, după care îi ia prada. Mai apoi, sălbaticul se întâlneşte cu al doilea vânător, însă de data aceasta el e cel agre- sat. Este rănit, pune mâna pe o piatră şi îl ucide pe agresor 434.

Conform ipotezei naturaleţei sentimentelor morale, sălbaticul ar trebui să resimtă în primul caz o remuşcare ce nu ar putea să provină din nicio convenţie socială; în al doilea caz, el nu ar trebui să se simtă astfel, pentru că actul său ar fi legitimat de un principiu evident (pentru un intelect capa- bil să sesizeze legea naturală) al autoapărării. Problema, cre- de Austin, este că nu există o evidenţă că asemenea sentimente naturale există. Ipoteza copilului sălbatic, aşadar, nu ne aju- tă să

descoperim o substanţă naturală a moralităţii.

Posibil. Însă mai există o problemă, pe care Austin nu e dispus să o sesizeze. În relatarea despre omul natural el evi- tă să îl considere pe acesta ca antropofag. Într-adevăr, pri- mitivul şi vânătorul se bat pe bucata de came animală. Chiar şi după ce îl ucide pe vânător, sălbaticul nu pare să pofteas- că la mai mult. Canibalismul considerat ca simplă posibi- litate ne-ar fi condus la două genuri de consideraţii. Pe de o parte, dacă sălbaticul s-ar fi înfrânat de la actul antropofag, atunci am fi avut o prohibiţie naturală, iar Austin ar fi avut de explicat ceea ce probabil ar fi de neexplicat în cadrele te- oriei sale, care urmăreşte tocmai să substituie acestei teze pe aceea a caracterului exclusiv artificial al legilor. Pe de altă parte, dacă sălbaticul ar fi antropofag, aceasta ar fi introdus elemente suplimentare într-o ecuaţie teoretică altmin- teri destul de simplă: dreptul de a se hrăni sau dreptul de autoapărare. Antropofagia pare să fie genul de act care prin cruzimea sa implică, o dată cu simpla sa prezenţă, nevoia unei cenzuri morale. Sau dimpotrivă, o justificare bazată pe nevoia absolută, urgentă şi naturală. O clarificare morală nelalocul ei pentru cineva care doreşte tocmai să constru- iască o stare a-juridică.

Austin completează această demonstraţie atacând noţiu- nea de drept natural aşa cum a fost ea formulată de Ulpian.

E adevărat că unele legi au drept cauză instinctele, arată fi- lozoful englez, mai ales cele referitoare la relaţiile dintre fe- meie şi bărbat ori la relaţiile între părinţi şi copii. Însă legea nu trebuie confundată cu instinctul. Instinctele nu sunt legi şi ele nu formează

obiectul jurisprudenţei. De ce nu ar pu- tea ele însă să-i furnizeze materia preliminară, precum la

Hobbes? Austin nu are timp să explice aceste subtilităţi. El afirmă doar că jus quod natura omnia animaţia docuit este doar una „dintre cele mai prosteşti" idei ale lui Ulpian, care s-a strecurat în „compilaţiile lui Justinian". Aceasta nu ar fi avut, în opinia lui Austin, „nicio influenţă perceptibilă asupra detaliilor dreptului roman".

După Ulpian, vin la rând Grotius şi Montesquieu. Austin respinge doctrina drepturilor naturale la aceşti autori pe motiv că ea nu este clară. În legătură cu definiţia din Spiri- tul legilor, a legilor ca relaţii necesare, determinate de natu- ra lucrurilor, Austin comentează: „Ce anume, rogu-vă, sunt acelea «relaţii»? Şi ce anume, rogu-vă, este «natura lucrurilor»?... Termenii definiţiei sunt incomparabil mai obscuri decât termenii pe care se presupune că îi explică." 435

„Natura lucrurilor" şi „relaţiile" sunt abundent discuta- te în tratatele filosofilor dreptului natural, însă Austin nu simte nevoia să se raporteze la acestea. El nu o resimte pentru că lectura sa selectivă a argumentelor jurisprudenţei a cenzurat acea articulaţie teoretică ce permite aducerea în câmpul atenţiei a legii naturale ca fundament absolut al dreptului şi moralităţii. Absenţa canibalului este una din con- diţiile de posibilitate ale pozitivismului juridic.

Concluzie: stat şi istorie naturală

Dispariţia progresivă a antropofagului din teritoriile fi- lozofiei nu lasă în urma sa un cer mai senin al imaginaţiei morale. Dimpotrivă. Începând cu secolul al XVI-lea, începe să-şi facă loc o percepţie tot mai acută a faptului că există o specie de degradare morală încă mai

profundă decât aceea a canibalului.

Condamnarea pasiunilor omeneşti a fost primul domeniu, limitat, în care acest gen de argument a fost exersat mai

întâi. Asocierea dintre avariţie şi antropofagie are o tradi- ţie venerabilă. Seneca arată, în De beneficiis, despre cel care stă la căpătâiul unui muribund aşteptând momentul în care îi va moşteni averea: „Precum păsările de pradă care se hrănesc cu leşuri veghează asupra animalelor ce sunt roase de boală şi stau să cadă, tot aşa un asemenea om aşteaptă cu poftă lângă patul de moarte şi se roteşte în jurul cadavrului.” 436 În Utopia lui Morus, oile devin antropofage: „au devenit atât de lacome şi de aprige încât devorează chiar şi oameni. Ele au devastat şi depopulat câmpurile, casele şi ora- şele.” 437 Pentru Jean de Lery, cămătarii francezi sunt încă şi mai cruzi decât canibalii americani. Ei sug sângele şi mădu- va şi mănâncă de vii văduve şi orfani, pe care mai bine i-ar ucide dintr-o lovitură decât să-i mai chinuie atâta. O dată cu instituţionalizarea egoismului economic, antropofagia de- vine un termen de comparaţie util în condamnarea sistemului capitalist, aşa cum este cazul la Moses Hess, unul dintre radicalii germani care l-au influenţat pe Marx. În lucrarea sa

Despre esenţa banilor (1843), Hess scrie: „Banii sunt sângele şi sudoarea coagulate, ale celor care îşi vând proprietatea lor inalienabilă… — altfel spus, activitatea lor vitală – în schimbul a ceea ce se numeşte capital, cu scopul de a se hrăni într-o manieră canibalistică din propria lor grăsime…

Banii pe care îi consumăm, pentru care muncim, sunt

propria noastră came şi propriul nostru sânge – dobândite, jefui- te şi consumate de noi în formele lor alienate. Să fim cinstiţi, noi suntem, cu toţii, canibali, bestii de pradă, vampiri." Jar- gonul hegelian este pus aici la lucru în slujba denunţului ordinii sociale. Textul lui Hess are, pe lângă o intenţie ge- nerală, şi o ţintă particulară: evreii. În Europa creştină, ara- tă el, trăieşte un popor care se hrăneşte cu acest sânge financiar:

„Omul îşi trăieşte viaţa sub forma banilor, într-o manieră brutală, bestială, canibală… În istoria naturală a lumii ani- malului social, evreii au misiunea istorică de a dezvolta bes- tia prădătoare în om. Ei acum şi-au îndeplinit această sarcină… Misterul sângelui lui Cristos, precum şi acela al res- pectului antic al evreilor pentru sânge, este dezvăluit acum în misterul bestiei de pradă.” 438

AGENTUL CRUZIMII ABSOLUTE 343

Duelul este unul dintre obiceiurile modernilor care au fost nefavorabil comparate cu sălbăticia antropofagilor. Ja- mes Beattie*, în Eseu despre natura şi imuabilitatea adevărului în opoziţie cu sofistica şi scepticismul (1773), arată că o istorie care să prezinte în adevărata lor lumină unele din obiceiu- rile modeme, cum ar fi duelul, jocurile de noroc şi adulte- rul, „ar înfăţişa o barbarie brutală şi o infatuare prostească”

cel puţin pe măsura nativilor din „Kamceatka, California sau ţara hotentoţilor” 439. În Scrisoare către d’Alembert, Rous- seau condamnă acea manieră de a purta un duel care este numită în epocă au premier sang: „Până la prima picătură de sânge! Dumnezeule mare! Şi ce vrei să faci cu sângele, bes- tie feroce? Vrei să îl bei?” 443

Asocierea dintre fanatismul religios şi canibalism este

sta- bilită încă din Evul Mediu. Din istoria lui Orderic Vitalis, care relatează evenimentele din timpul primei cruciade, aflăm că atunci când armata creştină s-a confruntat cu o foa- mete teribilă, soldaţii „au fost siliţi să devoreze fără scrupu- le lucruri murdare, ciudate, dezagreabile sau chiar interzise.

Unii din ei au mâncat chiar carnea turcilor". Nici cronica- rul şi nici nobilii prezenţi la faţa locului nu par să-şi fi fă- cut probleme fundamentale (deşi despre aceştia din urmă citim că s-au simţit „ruşinaţi şi îngroziţi"), pentru că niciunul dintre antropofagi nu este pedepsit. Vitalis explică:

„Aceasta nici nu mai era privită ca cea mai josnică dintre crime, pentru ei sufereau voluntar foametea în numele lui

Dumnezeu şi pentru că atacau pe inamici nu numai cu mâinile, ci şi cu dinţii. Este adevărat că ei au acţionat ilegal, însă necesitatea irezistibilă [compellebat necessitas] i-a forţat să violeze legea " 441 O dată cu epoca războaielor religioase, ca- nibalii devin un termen de comparaţie al depravării şi cru- zimii suscitate de fanatism. Jean de Lery, un protestant a cărui carte apare la Geneva scurtă vreme de la masacrul nop-

* James Beattie (1735-1803). Scriitor scoţian, al cărui Eseu despre natura şi imuabilitatea adevărului, în opoziţie cu sofistica şi scepticismul

(1780), un atac asupra teoriilor lui David Hume, a fost foarte popu- lar în vremea sa.

ţii Sfântului Bartolomeu, arată că în tragedia sângeroasă din

Franţa, grăsimea celor ucişi a fost licitată public, iar

ficatul, inima şi alte părţi din corp au fost mâncate de ucigaşi.

Acest execrabil măcel le depăşeşte pe toate cele ale antro- pofagilor din America, crede Lery, pentru că ei îşi ucid doar inamicii, însă în Franţa s-a ajuns să fie ucise rudele, vecinii şi compatrioţii 442.

Filosofii radicali ai secolului al XVIII-lea vor prelua aceste argumente pentru a denunţa consecinţele religiei or- ganizate şi în special pe acelea ale catolicismului. David

Hume arată, în Istoria naturală a religiei, că sacrificiile ome- neşti ale cartaginezilor, mexicanilor şi ale altor naţiuni bar- bare nu depăşesc vărsarea de sânge comisă de Inchiziţia din

Roma şi Madrid. Sacrificiile acelea probabil nici nu erau atât de primejdioase pentru societate, speculează Hume, pentru că victimele erau alese prin tragere la sorţi ori prin „alte sem- ne exterioare" şi astfel nu afectează restul societăţii, în vre- me ce inchizitorii şi-ar fi îndreptat furia în special către aceia animaţi de virtute, cunoaştere, dragoste de libertate, toate fiind calităţi care sunt exilate din societate, şi care o lăsa pradă „celei mai ruşinoase ignoranţe, corupţii şi servilism" 443.

De la critica obiceiurilor şi a fanatismului, filosofii ajung la o critică generală a civilizaţiei modeme, în care antropo- fagul este angajat pe post de critic social. Lordul Kames re- construieşte istoria întregii omeniri, în Schiţe despre istoria omului, ca pe o succesiune de abuzuri şi cruzimi. Niciun trib de sălbatici, crede el, nu a fost atât de crud precum au fost grecii şi troienii descrişi de Homer. În tragedia greacă sunt aplaudate scene de o cruzime oribilă, cum ar fi aceea din Electra a lui Sofocle, unde o mamă e ucisă de propriii săi copii. Evreii şi romanii erau şi ei cruzi; aceştia din urmă îşi

tratau copiii ca pe vite, o proprietate a tatălui 444. Lafitau ara- tă, în Moravurile sălbaticilor americani, că şi alte popoare au fost crude. Romanii, spre exemplu, au organizat lupte de gladiatori. Răutatea europenilor moderni îi uimeşte pe pri- mitivii care, conform lui Lafitau, oricât de barbari ar fi, îşi menajează compatrioţii mai mult decât o fac europenii. „Ei privesc cu îndreptăţire, ca pe un lucru mult mai barbar şi

mai feroce, brutalitatea duelurilor." Individualismul este su- pus şi el unei critici timpurii săvârşite tot din optica sălbaticului naturii. Pentru europeni, moartea unuia aparţinând propriei naţiuni nu pare să intereseze pe nimeni, aceasta fi- ind o iresponsabilitate care i-a surprins pe indieni 445. În Eseu despre moravuri, Voltaire arată că dacă sălbaticii sunt aceia care trăiesc în mizerie, în familii mici, vorbind o limbă de neîn- ţeles, ignoranţi şi gata să se ucidă unii pe alţii când bate toba în sat, atunci noi în Europa avem peste tot sălbatici din aceştia. Popoarele din Canada şi cafrii, conchide Voltaire, „sunt infinit superioare" celor de la noi, pentru că ele sunt măcar libere, în timp ce popoarele noastre nu 446.

Sunt popoarele civilizate acelea care sunt crude şi depra- vate, scrie Rousseau în Discurs asupra originii inegalităţii. In- tr-o urmare la Discurs despre arte şi ştiinţe, el arătase că acestea pot juca, paradoxal, un rol moderator faţă de oamenii pe care tot ele i-au corupt. Să lăsăm artele să îndulcească fe- rocitatea oamenilor civilizaţi şi „să oferim (astfel) câteva ali- mente acestor tigri, pentru ca să nu ajungă să ne devoreze copiii” 447. În Ultimul răspuns… un alt text ce continuă po- lemica din acest Discurs, el admite că există în Africa şi Ame- rica multe popoare vicioase, însă acolo se întâlnesc şi

câteva exemple de virtute, în vreme ce între popoarele civilizate nu există niciunul. Naţiunile civilizate sunt comparate ne- favorabil cu sălbaticii şi în Eseu despre originea limbilor. O dată cu progresul artelor, legilor şi comerţului, se deschide o eta- pă în istoria omenirii în care se formează popoarele, care apoi se succedă „precum valurile mării… oamenii adunaţi în câteva locuri… pentru a se devora unii pe alţii şi a face un teribil deşert din restul lumii, un demn monument al uni- unii sociale şi al utilităţii artelor” 448.

Pe acest fond al criticii civilizaţiei modeme filosofii des- luşesc o figură care începe să le eclipseze pe toate celelal- te: statul. Formarea statului modem este evenimentul care domină istoria politică a Europei secolelor al XVII-lea şi al

XVIII-lea. Apariţia agentului unei suveranităţi de tip nou, birocratic, stâmeşte anxietăţi profunde. Atitudinile filozofilor faţă de acest proces au fost diverse, iar unii din ei, în

special iluminiştii francezi şi germani, au salutat unele as- pecte ale sale. Trebuie însă să ne ferim să citim istoria ideilor din perspectiva unui prezent pentru care faptul simplu al existenţei statului este unul solid, impenetrabil pentru scepticismul istoric. Nu este vorba de a estima aici dacă şi în ce măsură unele din politicile statului modern au fost le- gitimate de către filosofi, ci de a captura sentimentul lor în faţa mişcării seismice care a adus treptat în viaţa oamenilor o prezenţă nouă, neobişnuită şi irezistibilă. Din perspec- tiva celor care gândesc asupra filosofiei istoriei în epoca

Luminilor, apariţia statului rescrie traumatic datele

unor probleme fundamentale legate de puterea politică.

Procesul acesta este unulâncare noţiunile clasice despre stat sunt profund afectate şi alterate. În ştiinţa politică cla- sică, statul este o asociere al cărei scop este viaţa bună. Exis- tă, desigur, o patologie a suveranităţii, după cum există autori, precum Machiavelli, care au pus la îndoială semni- ficaţia acestei supoziţii. Însă este cert că statul clasic presu- pune o esenţă a binelui şi a dreptăţii. Nici măcar tâlharii, arată Augustin în Cetatea lui Dumnezeu, nu pot să nu respec- te, măcar între ei, un gen de justiţie. Iată de ce sugestia după care ar putea exista un gen de stat ai cărui supuşi şi suve- rani să fie cu toţii nişte criminali împotriva naturii şi al că- rui scop să fie contrar binelui este profund problematică în orizontul filosofiei clasice.

Acest gen de state încep totuşi să fie descoperite de că- lători. Marco Polo scrie despre un loc din Asia unde există măcelării publice de came de om. Însă acest stat este acela al unor fiinţe contranaturale, al unor monştri chinocefali.

Garcilasso de la Vega arată că un asemenea stat a existat în

Anzi înainte de opera civilizatoare a incaşilor. Aspectul cel mai frapant al lucrării sale Istoria regilor Inca priveşte pre- zentarea canibalismului ca pe o instituţie socială şi nu doar ca pe o aberaţie individuală. Antropofagii lui de la Vega nu sunt în primul rând nişte degeneraţi, nişte monştri ori nişte simpli participanţi la un ritual orgiastic. Pentru el, caniba- lismul este integrat în ordinea socială. Desigur, aceasta este o ordine aflată la limita întunecată a dezordinii şi barbariei.

Canibalii din Anzi trăiesc în sărăcie, sub dominaţia

unor ti- rani mărunţi şi îşi petrec viaţa într-un „exerciţiu continuu de asasinate şi furtişaguri”, femeile şi bărbaţii umblă goi sau îmbrăcaţi doar cu piei de animale, sunt atei ori idolatri şi practică sodomia. Însă aceasta nu este starea de natură a in- divizilor izolaţi ori trăitori în cete mici, ci una politică, proprie unor republici ale groazei, în care există „măcelării publice de came omenească în care se prepară câmaţi, pentru a nu se pierde nimic” 449. Cruzimea canibalilor din Anzi este încă şi mai şocantă decât aceea a fiarelor sălbatice ori a omului natural pentru că ea este organizată social. Mai mult, ea nu pare un răspuns la o situaţie extremă, de pildă foamea sau exigenţa unei religii a Diavolului. Ea apare mai curând ca o instituţionalizare ce desfide raţiunea unei pofte mistuitoare. Împotriva preceptelor filosofiei politice clasice, statul antropofagilor din Anzi este unul întemeiat pe pasiunile cele mai improbabile şi mai anarhice.

Republicile descrise de Marco Polo şi de Garcilasso sunt tipuri extreme, situate undeva în marginea ordinii civile, pentru că ele sunt asociaţii de barbari. Însă în epoca Luminilor, filosofii explorează posibilitatea ca antropofagia să co- existe cu o ordine altminteri civilizată. În relatările de călătorie şi în comentariile geografiei filosofice apar menţiuni ale unor state autentice care acceptă canibalismul. În cartea de călă- torii a lui Struys citim despre un popor de mâncători de oa- meni din Asia, care trimite ambasadori într-un regat vecin, spre a oferi ajutor militar. Gazdele, ştiind cât de puţin îşi res- pectă aceste creaturi angajamentele, refuză oferta 450. Cu această ocazie, aflăm câte ceva şi despre locuitorii tării ca- nibale. Îndeletnicirea li se citeşte pe faţă, se pare, pentru că privirea lor e „înfricoşătoare, atitudinea trufaşă, ţinuta te- ribilă”. În Enciclopedie, articolul Ansico menţionează un re- gat african unde locuitorii sunt antropofagi şi în care există

măcelării publice unde se vinde came de om, „unde se pot vedea, atârnate, membre de oameni… şi undese taie două sute de oameni pe zi pentru a fi serviţi la masa marelui Maco- co, care este numele monarhului lor”. Autorul articolului arată însă că aceste relatări sântgreu de crezut pentru că „tre-

Fig. 46. Theodor de Bry, „Indieni la vânătoare de crocodili”

noastre sunt indiferente. Binele şi răul trebuie apreciate doar în funcţie de obiceiurile ţării în care suntem. În Butua, nu este nicio diferenţă între a mânca un om sau un bou, iar acest lu- cru este conform cu intenţiile naturii, care operează prin dis- trugerea operelor sale 451. Din elogiul lui Sarmiento, deducem că acest regat african, mai curând decât statele europene, este întemeiat pe legea naturii. Ierarhia şi nu egalitatea este baza statului, continuă filosoful portughez, iar cel mai puternic are întotdeauna dreptate.

buie să suspectăm pe orice călător… că a umflat puţin lu- crurile, cel puţin dacă nu vrem să ajungem să credem fa- bulele cele mai absurde". Mai încrezător în posibilităţile omului. Sade descrie, în Aline şi Valcour, un roman filosofic, un regat african, Butua, unde antropofagia este normală. Sar- miento, un portughez aciuat la curtea regelui Ben Mâacoro, face apologia canibalismului după ce îşi spune rugăciunea în faţa unei mese cu came de om. Reţinerile noastre sunt doar fructul obişnuinţei, îi explică el călătorului, simple absur- dităţi. Nu există niciun fel de bine moral, avem doar gus- turile cu care ne formează natura, pentru care acţiunile

Viziunea unei republici unde legea civilă acomodează canibalismul ne semnalează că statul modernilor, spre de- osebire de corpul politic al filosofiei morale clasice, nu este incompatibil în principiu cu exerciţiul crimelor împotriva naturii. Astfel este iniţiată o mişcare prin care suveranita- tea modernă se desprinde de formele primitive ale excesului de putere şi care este descrisă nu atât de o ştiinţă a legii na- turale, cât de una pozitivă, a corpului social.

Meditând la posibilitatea ca antropofagii să-i invadeze insula, Robinson se gândeşte că superioritatea militară de care se bucură datorită armelor de foc îi va permite să uci- dă grupurile de sălbatici. Însă o dificultate morală îl face să evite să-i provoace pe sălbatici: dacă el ar ucide azi „o du- zină", mâine alta, şi tot aşa, ad infinitum, atunci „în cele din urmă ar deveni la fel de criminal pe cât sunt ei ca mâncă- tori de oameni, şi poate chiar mai rău" 452. Ceea ce este in- teresant aici, alături de inversiunea momentană, în imaginaţie, a raporturilor morale dintre antropofagie şi civilizaţie, este faptul că superioritatea lui Robinson pare asigurată.

Inspiraţi şi de datele geografiei şi istoriei colonizării, filo- zofii secolului al XVIII-lea au descris şi au explicat deze- chilibrul raporturilor de putere între sălbatici şi lumea civilizată ca fiind meritul unei organizări diferite. În sche- ma istorică avansată de Adam Smith în prelegerile sale de jurisprudenţă din 1763 şi reciclată apoi în Avuţia naţiunilor

(1776), naţiunile sălbatice nu pot purta războaie pe scară mare, pentru că ele trăiesc în triburi mici. Această formă de coabitare este determinată de modul lor de hrănire. Vânătoarea, arată el, nu poate susţine mulţi oameni. Această ca- uzalitate economică determină

diferenţe de organizare militară. O naţiune sălbatică, continuă Smith, nu poate să trimită o mare expediţie militară, pentru că acei oameni nu pot lua multe provizii (nu au căruţe), iar cât adună din vî- nătoare de pe un teritoriu dat este insuficient pentru între- ţinerea unui număr mare de oameni. „O ceată plecată la scalpat arareori numără mai mult de zece sau doisprezece oameni.” O naţiune de vânători nu poate fi „ameninţătoare pentru naţiunile civilizate care îi sunt vecine”, crede Smith.

O naţiune de păstori, da. Prin creşterea pe care cucerirea unor noi teritorii o face posibilă în stadiul pastoral, uriaşe armate pot fi adunate, cum istoria ne învaţă că s-a întâm- plat în cazul tătarilor 453.

Pentru Smith, sălbaticii suferă de o incompetenţă economică şi militară structurală, ca şi de un deficit de popu- laţie. Abatele Raynal găseşte că sporul populaţiei, posibil sub o bună guvernare, nu este la îndemâna sălbaticilor. Di- namica populaţiei este diferită în funcţie de tipul de popor pe care îl avem în vedere. Pentru popoarele civilizate, spo- rirea populaţiei este de dorit. Pentru cele sălbatice sporul populaţiei este nefast, pentru că ele abia îşi asigură subzis- tenţa, iar un exces al populaţiei va devasta locurile în care trăiesc 454.

Slabi şi puţin numeroşi, soarta societăţii sălbaticilor este să fie măturaţi de pe scena istoriei de o organizaţie de un tip nou. Acest proces istoric este descris de filosofi ca unul în care deasupra ultragiilor clasice la adresa dreptului na- tural apare o nouă ameninţare, calitativ diferită. Aristotel observase, în Politica, că omul rău este

cea mai abominabilă dintre fiare, pentru că inteligenţa sa îi oferă mai multe mij- loace de a face rău. Hobbes indică războiul civil ca fiind oca- zia unei depravări care o depăşeşte pe aceea suscitată de pasiunile din starea naturală. În secolul al XVIII-lea analiza se mută treptat din teritoriul pasiunilor către acela al instituţiilor. În satira sa din 1756, Edmund Burke nu men- ţionează antropofagia, însă avansează – probabil primul

— Ideea că guvernarea politică este, prin natura sa, crimi- nală: „Societatea politică este pe drept acuzată de o mare parte din distrugerea speciei [omeneşti]… conform unui cal- cul modest, [aceasta] a fost mijlocul prin care au fost ucişi un număr de oameni egal cu de multe ori numărul actualilor locuitori ai pământului.” 455 Burlamaqui compară, în

Principii de drept natural, crimele împotriva dreptului natu- ral şi cele contra dreptului naţiunilor şi arată că suveranul care încalcă acest din urmă drept este cel puţin la fel de vi- novat ca particularul care calcă legea naturală, pentru că ac- ţiunile sale rele au urmări mai funeste. D’Holbach contribuie

şi el la această linie de argumentare, în Sistemul social (1773), unde aplică conceptul de stare de natură relaţiilor dintre sta- te. Aceasta nu este în sine o noutate, pentru că şi Hobbes ara- tă, încă în De cive (1642), că suveranii se găsesc în starea de natură unii în raport cu ceilalţi, pentru că nu se află sub do- minaţia unei puteri comune. Însă d’Holbach transferă elemen- te specifice stării primitive asupra statului modem. Naţiunile civilizate mai conservă vestigii ale stării sălbatice, arată el.

Şefii lor, ca adevăraţii sălbatici, trăiesc într-o stare de natu- că, în război continuu şi în certuri injuste, deşi nu e nimic mai contrar raţiunii. Ei îşi sacrifică cu uşurinţă

supuşii, ceea ce arată că majoritatea dintre ei sunt „caraibi sau adevăraţi canibali”. Însă aceştia din urmă domnesc doar peste „hoar- de dezordonate şi prea puţin disciplinate”, în vreme ce pri- mii au la ordinele lor armate de sclavi, care au învăţat arta de a devasta cu metodă şi de a ucide naţiuni întregi.

Suveranitatea şi războiul au fost întotdeauna strâns aso- ciate în tradiţia gândirii politice. Împotriva protestelor lui

Platon, în Legile, care susţine că pacea şi nu războiul trebuie sa fie scopul unei constituţii, împotriva tuturor proiectelor de pace eternă ale scriitorilor secolelor al XVII-lea şi al

XVIII-lea, războiul a fost privit, de la Bodin şi Machiavelli până la sfârşitul secolului al XVIII-lea, drept o preocupare capitală a omului politic. Dar statul modem aduce cu el o nouă competenţă în materie de război, care depăşeşte ab- solut tot ceea ce imaginaseră scriitorii clasici. Dacă pentru aceştia cheia supremaţiei militare este de găsit în calităţile personale ale supuşilor sau ale suveranului, autorii moderni sesizează faptul că esenţa statului modern este de a se ma- nifesta ca o acumulare de putere cu o logică proprie, nemi- loasă şi eficientă, bazată pe exploatarea unor resurse necunoscute sau inaccesibile republicilor clasice. O dată cu

Francis Bacon apare şi o teorie sistematică despre rolul şti- inţei moderne în sporirea puterii militare a unui stat.

Este, paradoxal, tocmai sporul de civilizaţie al unui stat acela care este descoperit acum ca o sursă de pericole. În

Schiţe despre istoria omului, lordul Kames arată că progresul artelor războiului, în special al artileriei, face fortificaţiile

inutile. Singura apărare pe care o mai au la dispoziţie su- veranii statelor slabe este să se unească într-o confederaţie ori de câte ori unul din ei este atacat de o forţă superioară.

Rousseau tratează problema războiului modern în Discurs despre economia politică, publicat în Enciclopedie. Invenţia ar- tileriei şi a fortificaţiilor a forţat pe suveranii europeni să-şi procure trupe profesioniste. Consecinţa este o sporire a mi- zeriei. Rousseau sugerează chiar că aici am avea de-a face cu un proces istoric a cărui logică este inevitabilă şi ale că- rui consecinţe sunt „funeste”: „aceste instituţii periculoase

[armatele regulate] se înmulţesc de la un timp cu o aseme- nea rapiditate încât nu putem prevedea altceva decât depopu- larea, în viitorul apropiat, a Europei, şi mai devreme sau mai târziu ruina popoarelor care locuiesc [pe acest conti- nent] ". Aceasta este o lume în care pacifismul este, în fond, imposibil. Paşnicii quakeri ar fi fost devoraţi de mult, ara- tă Voltaire în Eseu despre moravuri, dacă nu ar fi fost prote- jaţi de belicoşii lor vecini.

în mica sa lucrare Pacea perpetuă: un proiect filosofic (1795),

Kant indică spre natura statului modem ca producătoare de război. Postura agresivă a statelor, care întreţin armate per- manente, conduce la instabilitate, iar creditele contractate de autorităţi conduc la formarea unui fond din care se pot întreţine aventurile militare la o scală înainte de neimagi- nat. Statul este inamicul păcii exact aşa cum inamic al pă- cii

este şi omul în războiul generalizat din starea de natură.

Oamenii asociaţi în state naţionale şi cei izolaţi, din starea naturală, pot fi judecaţi exact după aceleaşi criterii, „deoa- rece fiecare este o ofensă la adresa celuilalt pentru simplul fapt că sunt vecini". Din această comparaţie Kant nu derivă o superioritate morală a statului asupra singurătăţii omului natural. Noi suntem obişnuiţi, arată el, să privim cu dispreţ

„libertatea nelegiuită" a sălbaticilor, „care preferă libertatea nebuniei în loc de aceea a raţiunii". În loc să abandoneze această condiţie de război, fiecare stat îşi caută măreţia în eliberarea de orice „constrângeri legale externe", iar „gloria conducătorului său constă în puterea de a ordona miilor de oameni să se sacrifice pentru o cauză care nu îi priveşte cu

adevărat". Aici se vede, crede Kant, „diferenţa principală dintre naţiunile sălbatice din Europa şi acelea din Ameri- ca... în vreme ce unele triburi americane au fost mâncate cu totul de inamicii lor, europenii ştiu să se folosească mai bine de cei pe care i-au învins decât să-i pună pe masă. Ei îi folosesc mai curând pentru a-şi spori numărul supuşilor şi astfel să-şi sporească stocul de instrumente cu care să poarte războaie încă şi mai cuprinzătoare".

În analiza kantiană, puterea suveranului modem creş- te conform unei logici ascendente şi implacabile, care duce la un deznodământ devastator şi cu semnificaţie universa- lă. Acesta este momentul în care canibalul dispare ca subiect al ştiinţei despre ordinea morală, pentru că el a fost eclip- sat de stat, noul agent al cruzimii absolute.

BIBLIOGRAFIE

JOSEPH ACOSTA, Histoire naturelle et morale des îndes, tant
Orientales qu’ Occidentales (Paris, 1598)

— De procuranda indorum salute (Madrid, 1984)

JAMES ADAIR, The History of the American Indians (Johnson
City, 1930)

JEAN [JOHN] ARBUTHNOT, E ssai sur la nature et le choix des alimens, suivant Ies diţferentes constitutions (Paris, 1741)

WILLIAMARENS, The Man-Eating Myth. Anthropology & An- thropophagy (Oxford, 1980)

ANTONIN ARTAUD, Le theâtre et son double (Paris, 2000)

GEOFFROY ATKINSON, Les relations de voyages du XV H’ sie- de et l’evolution des idees. Contribution a l’etude de la formation de Vesprit du XVIlI e siecle (Paris, f. A.)

— The Extraordinary Voyagein French Literaturefrom 1700 to
1 720 (Paris, 1922)

— Le sentiment de la nature et le retour a la vie simple 1 690-1 740
(Paris, 1960)

— The Sentimental Revoluţion. French Writers of 1690-1740
(Seattle, 1965)

ROLAND AUGUET, Cruelty and Civilization. The Roman Games
(London, 1972)

JOFIN AUSTIN, The Province of Jurisprudence Determined (Cam- bridge, 1995)

BASILDE CESARFe, Sur l’ origine de l’homme (Paris, 1970)

RICHARD BAXTER, A Holy Commonwealth (Cambridge, 1994)

JAMES BEATTIE, An Essay on the Nature and Immutability of
Truth în Opposition to Sophistry and Scepticism (London,
1773)

[Beccaria] Trăite des delits et des peines (Philadelphie, 1765)

DA VID BERMAN, A History of Atheism în Britain from Hobbes to Russel (London, 1990)

J.C. BEAGLEHOLE (ed.), The Journals of Captain Cook on His
Voyages of Discovery (Cambridge, 1967)

JAMES H. BILLINGTON, Tire în the Minds of Men. The Origins of Revoluţionari/ Taith (New York, 1979)

ANN BLAIR, The Theater ofnature. Jean Bodin and the Renais- sance Science (Princeton, 1997)

ROBIN BLACKBURN, The Making of the New World Slavery. From the Baroque to the Modern Age (London, 1997)

BLACKSTONE, Commentaries on thelaws of England (London,
1793)

GEORGE BOAS, The Happy Beast în French Thought of the Se- venteeth-Century (Baltimore, 1933)

— Essays on Primitivism and Related Ides în the Middle Ages
(Baltimore, 1948)

NORBERTO BOBBIO, Thomas Hobbes and the Natural Law Tra- dition (Chicago, 1993)

JEAN BODIN, The Six Bookes of a Commonweale (New York,
1979)

GIOVANNI BOEMO [BOEMUS], Gli postumi, le leggi, et l'usan- ze di tutte le genţi (Veneţia, 1558)

ROGER BOESCHE, Theories of Tyranny from Plato to Arendt
(Pennsylvania, 1996)

[BOYER D'ARGENS] Lettres juives, ou correspondance philosophi- que, historique et critique (Haga, 1742)

PHILIP P. BOUCHER, Cannibal Encounters. Europeans and Island

Caribs, 1492-1763 (Baltimore, 1992)

G. W. BOWERSOCK, Martyrdom and Rome (Cambridge, 1995)

A. W. BRIAN SIMPSON, Cannibalism and the Common Law. The
Story of the Tragic Last Voyage of the „Mignonette" and the
Strânge Legal Proceedings to Which it Gave Rise (Chicago,
1984)

[BRISSOT DE WARVILLE] Recherches philosophiques sur le droit de propriete considere dans la nature, pour servir de premier chapitre diaT heorie desloixde M. Linguet, par un jeune phi- losophe (Parisf?), 1780)

STEPHEN BUCKLE, Natural Law and the Theory of Property. Gro- tius to Hume (Oxford, 1991)

MICHAEL J. BUCKLEY, At the Origins of Modern Atheism (New
Haven, 1987)

J.J. BURLAMAQUI, Principes du droit naturel (Amsterdam,
1751)

— Principes du droit politique (Amsterdam, 1751)

J.H. BURNS (ed.), The Cambridge History of Politicul Thought
1450-1700 (Cambridge, 1991)

M L. BUSH, Servitude în Modern Times (New York,

2000)
DOM AUGUSTIN CALMET, Trăite sur Ies apparitions des esprits et sur Ies vampires, ou Ies revenants de Hongrie, de Moravie,
&c (Paris, 1751)

PIERO CAMPORESI, Bread ofdreams. Food and Fantasy în Ear- ly Modern Europe (Cambridge, 1989)

— The Incorruptible Flesh. Body Mutation and Mortification în
Religion and Folklore (Cambridge, 1988)

MARY BAINE CAMPBELL, Wonder & Science, lmagining Worids în Early Modern Europe (Ithaca, 1999)

MAR VIN CARLSON, Theories of the Theatre. A Historical and Cri- ticai Survey from the Greeks to the Present (Ithaca, 1986)
ERIC CARLTON, Massacres. An historical perspective (Hants,
1994)

ROGER CfiLESTIN, From Cannibals to Radicals. Figures and Li- mits of Exoticism (Minneapolis, 1996)

P [IERRE FRANţOIS XAVIER] DE CHARLEVOIX, Histoire et De- scription Generale de la Nouvelle France (Paris, 1744)
GILBERT CHINARD, L'Amerique et le reve exotique dans la litte- rature franţaise au XV ll r et au XV lll e siecle (Paris, 1913)
CICERO, On the Commonwealth and On the Laws (Cambrid- ge, 1999)

STUART CLARK, Thinkingwith Demons. The Idea of

Witcheraft în Early Modern Europe (Oxford, 1997)

SAMUEL CLARKE, A Discourse concerning the Being and Attri- butes ofgod, the Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainity of the Christian Revelaţion (London, 1738)

JANE COLLIER, The Art of Ingeniously Tormenting (London,
1753)

[LACONDAMINE] Histoirc d’ unc jeunefille sauvage, trouvee dans
Ies bois a l’âge de dix am (Paris, 1755)

ALAIN CORBIN, The Village ofcannibals. Rage and Murder în
France, 1870 (Cambridge, 1992)

PAUL CROOK, Darwinism, w ar and history. The debateover the biology ofwarfrom the Ori gin of Species to the First World
War (Cambridge, 1994)

ALFRED CROSBY, Ecological Imperialism. The Biological Expan- sion of Europe, 900-1900 (Cambridge, 1986)

RICHARD CUMBERLAND, Trăite philosophique des lois naturel- les, ou Von recherche ct Von etablit, par la naturc des choses, la forme de ces loix, leur principaux chefs, leur ordre, leur pu- blication & leur obligation: on y refute aussi Ies Elemens de la Morale & de la Politiquc de Thomas Hobbes (Amsterdam,

1744)

JOHN CUMMINS, The Voyage of Christophor Columbus. Colum- bus' Own Journal ofdiscovery Newly Restored and Transla- ted (London, 1992)

M.D. Histoire des naufrages, ou recueil des relations Ies plus in- terresants des naufrages, hivememens, delaissemens, incendies, famines, & autres evenemens funestes sur mer; qui ont ete pu- bliees depuis le quinzieme siecle jusqu'a present (Paris, 1789)

LORRAINE DASTON, KATHARINE PARK, Wonders and the Or- der of Nature, 1150-1750 (New York, 1998)

DAVID BRION DA VIS, The Problem of Slavery în Western Cul- ture (Oxford, 1988)

DOYNE DAWSON, Cities of the Gods. Communist Utopias în Gre- ek Thought (Oxford, 1992)

DANIEL DEFOE, Robinson Crusoe (London, 2001)

JEAN-NICOLAS DEMEUNIER, L'esprit des usages et des coutu- mes des differens peuples (Paris, 1785)

MARCEL DETIENNE, JEAN-PIERRE VERNANT, La cuisine du sa- crifice en pays grec (Paris, 1979)

DENIS DIDEROT, Oeuvres (Paris, 1982)

DIODORUS SICULUS, Histoire universelle (Paris, 1737)

MURIEL DODDS, Les recits de voyage sources de „L'esprit des lois" de Montesquieu (Paris, 1929)

MILAD DOUEIHI, A Perverse History ofthe Humim

Heart (Har- vard, 1997)

F. GERALD DOWNING, Cynics and Christian Origins (Edin- burgh, 1992)

MICHfeLE DUCHET, Anthropologie et histoire au sieclc des lumie- res (Paris, 1971)

EDWARD DUDLEY şi MAXIMILLIAN E. NOVAK, The Wild Man
Within. An Image în Western Thought from the Renaissan- ce to Romanticism (Pittsburgh, 1972)

GILBERT DURÂND, Les structures anthropologiques de l'imagi- naire (Paris, 1992)

DU TERTRE, Histoire generale des Antilles habitecs par les franţois
(Paris, 1667)

JEAN EHRARD, L'idee de la naturc cn France a l'aube des Lu- mieres (Paris, 1970)

JODY ENDERS, The Medieval Thcater oţeruelty. Rhetoric, Me- mory, Violence (Ithaca, 1999)

RICHARD J. EVANS, Rituals of Retribution. Capital Punishment în Germany 2600-1987 (Oxford, 1996)

DAVID FAUSETT, The Strânge Surprising Sourccs of Robinson
Crusoe (Amsterdam, 1994)

ROBERT FAVRE, La mort dans la litterature et la pensee franţai- ses au siecle des lumieres (Lyon, 1978)

ADAM FERGUSON, An Essay on the History of Civil

Society
(Cambridge, 1995)

LUC FERRY ET CLAUDINE GERMfi, Des animaux et des hommes.
Anthologie des textes remarquables, ecrits sur le sujet, du XV'
sieclc a nos jours (Paris, 1994)

NICKFIDDES, Meat. A Natural Symbol (London, 1991)

MARTIN FIDO, Bodysnatchers. A History of the Resurrectionists
1742-1832 (London, 1988)

ROBER FILMER, Patriarcha and Other Writings (Cambridge,
1991)

SAMUEL FORMEY, Conseils pour former une bibliotheque peu nombreuse, mais choisie (Berlin, 1746)

MICHEL FOUCAULT, Folie et deraison. Histoire de la folie a l'âge classique (Paris, 1961)

— Les cmormaux. Cours au College de France 1974-1975 (Pa- râs, 1999)

— Survciller et punir. Naissance de la prison (Paris, 1975)
BENJAMIN FRANKLIN, Remarqucs sur la politessc des sauvages

de l’Amerique septentrionale (Paris)

JULIANH. FRANKLIN,] canbodin and the Sixteenth-Century Re- volution în the Methodology oflaw and History (New York,
1966)

J.G. FRAZER, The Collected Works. I-1I. The Golden Bough. A
Study în Comparaţive Religion (Richmond, 1994)
SIGMUND FREUD, Totem and Taboo în The Standard Edition of the Complete Psychological Writings ofsigmund Freud. Vo- lume XIII 1913-1914 (London, 1973)

PETER GARNSEY, Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine
(Cambridge, 1996)

LUCY GENT, NIGEL LLEWELLYN, Renaissance Bodies. The Human Figure în English Culturcc. 1540-1660 (London, 1995)
BRONISLAW GEREMEK, Poverty. A History (Oxford, 1994)
LAURENCE R. GOLDMAN, The Anthropology of Canibalism
(Westport, 1999)

HERODOT, The History (Chicago, 1987)

PATRICK J. GEARY, Furta sacra. Thefts ofrelics în the Central Mid- dle Ages (Princeton, 1990)

OTTO GIERKE, Natural Lawand thethcoryof Socicty (Cambrid- ge, 1958)

GILLES OF ROME, On Ecclesiastical Power (Woodbridge, 1986)

CLARENCE J. GLACKEN, Traces on the Rhodian Shore. Naturc and Culture în Western Thought from Ancient Times to the

End of the Eighteenth Century (Berkeley, 1967)

BARBARAGODWIN, Justice by Lottery (Harvester, 1992)

NICOLE GONTHIER, Le châtiment du crime au Moyen Âge.

XII C -XVI' siecles (Rennes, 1998)

JOHN C. GREENE, The Death ofadam. Evolution and Its Impact on Western Thought (Ames, 1996)

BRAD S. GREGORY, Salvation at Stake. Christian Martyrdom în

Early Modern Europe (Harvard, 1999)

JEAN-PIERRE GROSS, Fair Shares for AII. Jacobin Egalitarianism în Practice (Cambridge, 1997)

HUGO GROTIUS, Le droitdela guerre etdela paix (Amsterdam,

1729)

— Mare Liberum/De la liberte des mers (Paris, 1990)

LEWISHANKE, Aristotle and the American Indians. AStudy în

Race Prejudice în the Modern World (Chicago, 1959)

— The Spanish Strugglefor Justice în the Conquest of

America
(Boston, 1965)

— AII Mankind is One. A Study of the Disputation Between Bar- tolome de las Casas and Juan Gines de Sepulveda în 1550 on the lntellectual and Religious Capacity of the American In- dians (De Kalb, 1974)

IV AN HANNAFORD, Race. The History of an Idea în the West
(Baltimore, 1996)

HESTER HASTINGS, Man and Beast în French Thonght of the Eig- hteenth-Century (Baltimore, 1936)

JOHANN GOTTLIEB HEINECCIUS, A Methodical System of Uni- versal Law, or the Laws ofnature and Nature Deduced from
Certain Principles and Applied to Proper Cases (London,
1763)

CHRISTOPHER HILL, Liberty against the Law. Some Seventeen- th-Century Controverses (London, 1996)

THOMAS HOBBES, A Dialogue between a Philosopher and a Stu- dent of the Common Laws of England (Chicago, 1971)

— On the Citizen [De Cive] (Cambridge, 1998)

T.J. HOCHSTRASSER, Natural Law Theories în the Early Enligh- tenment (Cambridge, 2000)

DA VID HUME, Dialogues and Natural History of Religion (Ox- ford, 1993)

— An Enquiry conccrning the Principles ofmorals (Oxford, 1998)

JONATHAN I. ISRAEL, Radical Enlightenment. Philosophy and

the Making of Modernity 1650-1750 (Oxford, 2001)

HAROLDJ. JOHNSON (ed.), The Medieval Tradition of Natural
Law (Kalamazoo, 1987)

WILLIAM CHESTER JORDAN, The Great F amine. Northern Eu- rope în the Early Fourteenth Century (Princeton, 1996)

SIEGFRIED JUTTNER (ed.), Neue Bilder vom Menschen în der
Literatur der Europdischer Aufklarung (Frankfurt am Main,
1998)

[KAMES] Sketches ofthe History ofman (Edinburgh, 1774)
ALANCHARLES KORS, Edward Peters (eds.), Witchemft în Eu- rope 400-1700 (Philadelphia, 2001)

DONALD G. KYLE, Spectacles cfdeath în Ancient Rome (London,
1998)

MARCEL LACHIVER, Les annees de misere. Lafamine au temps du Grand Roi 1680-1720 (Paris, 1991)

LACTANTIUS, The Divine lnstitutes (Washington, 1964)
LAFITAU, Moeurs des sauvages ameriqains, comparees aux moe- urs des premiers temps (Paris, 1724)

LAHONTAN, Nouveaux voyages de M. Le Baron de Lahontan dans l'Amerique septentrionale (Haga, 1703)

Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un sauva- ge dans l'Amerique (Amsterdam, 1704)

JOHN CHRISTIAN LAURSEN, The Politics of Skepticism în the
Ancients, Montaigne, Hume and Kant (Leiden, 1992)
MARC LESCARBOT, Histoire de la Nouvelle France (1617)

*** Les voyages de Jean Struys en Moscovie, en Tartaire, en Per- se, aux îndes & au plusieurs autres Pai's etrangers (Amster- dam, 1682)

JOHN LOCKE, Some Thoughts concerning Educaţion (Oxford,
1990)

— Politicul Essays (Cambridge, 1997)

OLAUS MAGNUS, A Description of the Northern Peoples [His- toria de Gentibus Septentrionalibus] (London, 1988)
ROBERT MANDROU, Magistrats et sorciers en France au XVll e siecle. Une analyse de psychologie historique (Paris, 1968)
FRANK E. M ANUEL & FRITZIE P. M ANUEL, Utopian Thought în the Western World (Oxford, 1979)

JOSfi ANTONIO MARAVALL, Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure (Manchester, 1986)

JEAN [JUAN] DE MARIANA, Histoire generale de l'Espagne (Pa- râs, 1725)

P.J. MARSHALL, GLYNDWR WILLIAMS, The Great Map ofman- kind. British Perceptions ofthe World în the Age of Enlighten- ment (London, 1982)

DIDIER MASSEAU, Les ennemis des philosophes. L'antiphiloso- phie au temps des Lumieres (Paris, 2000)

JOSEPH MEMINN, Swift's Irish Pamphlets. An Introductory Se- lection (Gerrads Cross, 1991)

RONALD. L. MEEK, Social Science andthe Ignoble Savage (Cam- bridge, 1976)

MITCHELL B. MERBACK, The Thief the Cross andthe Wheel. Pain and the Spectacle of Punishment în Medieval and Renaissan- ce Europe (London, 1999)

L.S. MERCIER, L'homme sauvage (Neuchatel, 1784)

SAMUEL I. MINTZ, The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Cen- tury Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of
Thomas Hobbes (Cambridge, 1970)
ARNALDOMOMIGLIANO, The Classical Foundations of Modern
Historiography (Berkeley, 1990)

[LORD MONBODDO], Of the Ori gin and Progress of

Language
(Edinburgh, 1774)

MONTAIGNE, Oeuvres completes (Paris, 1962)
MONTESQUIEU, Oeuvres completes (Paris, 1949)

HENRY MORE, An Explanation of the Gr and Mystery of Godli- ness (London, 1660)

— A Modest Inquiryinto the Mystery of lniquity (London, 1664)
— An Account of Virtue, or Dr. Henry More's Abridgement of
Morals (London, 1690)

THOMAS MORE, Utopia (Cambridge, 1992)

[MORELLY], Code de Ia nature, ou le veritable esprit de ses loix, de tout terms neglige ou meconnu (Par-tout, 1755)
LODOVICO ANTONIO MURATORI, Nouvelles des missions du
Paraguay (Paris, 1946)

LUCILLE NEWMAN (ed.), Hunger în History. Food Shortage, Po- verty and Deprivation (Oxford, 1995)

ALAIN NIDERST, Fontenelle (Paris, 1991)

JAMES OGILBY, Africa: beingan accurate description of the regions of Aegypt, Barbary, Lybia and Billedulgerid, the Land of Ne- groes, Guinee, Aethiopia and the Abyssines (London, 1670)
ORIGENE, Trăite des principes (Paris, 1978)

ALEXANDRE OLIVIER EXQUEMELIN, Histoire des avanturiers flibustiers (Paris, 1699)

STEVEN OZMENT, When Fathers Ruled. Family Life în Refor- mation Europe (Harvard, 1983)

ANTHONY PAGDEN, The Fall of Natural Man. The American
Indian and the Origins of Comparaţive Ethnology (Cambrid- ge, 1982)

[SIMON TYSSOT DE PATOT], Voyage et Avantures de] aques Mas- se (Bordeaux, 1710)

ICORNELIUS DE PAUW], Recherches philosophiques surlesame- ricains, ou Memoires interessants pour servir a l'histoire de l'Espece humaine (Cleve, 1777)

ROY HARVEYPEARCE, The Savages of America. A Study of the
Indian and the Idea of Civilization (Baltimore, 1953)
WILLIAMD. PHILLIPS, Jr „Slaveryfrom Roman Times to the Ear- ly Transatlantic Trade (Minneapolis, 1985)

DANIEL PICK, Eaces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848-C.1918 (Cambridge, 1989)

PLATO, Complete Works (Indianapolis, 1997)

PETER P. PLATT (ed.), Wonders, Marvels and Monsters în Ear- ly Modern Culture (Newwark, 1999)

[PLUCHE], Le spectacle de la nature ou entretiens sur Ies parti- cularites de l'histoire naturelle (Paris, 1752)

R. PO-CHIAHSIA, The Myth of Ritual Murder.] ews and Magic în Reformation Germany (New Haven, 1988)

[LOUISDE POINCY], Thehistory ofbarbados, St. Christophers,
Mevis, St Vincents, Antego, Martinico, Monserrat, and the rest of the Carriby-lslands (London, 1666)

[MARCO POLO], La description geographique des privinces & vil- les Ies plus fameuses de Vinde Orientale (Paris, 1556)

JEAN PONT AS, Dictionnaire de cas de conscience (Paris, 1730)
MARIO PRAZ, La chair, la mort et le diabledans la litterature du
19 e siecle. Le romantisme noir (Paris, 1977)

SAMUEL PUFENDORF, Le Droit de la Nature et des Gens, Sys- teme General des Principes le plus importants de la morale, de la jurisprudence, et delapolitique. Traduit du latin par] ean
Barbeyrac. Cinquieme Edition… (Amsterdam, 1734)
SAMUEL PUFENDORF, On the Natural State of Men (Lewiston,
1990)

[ALBERTO RADICATI], A Comical and True Account of the Mo- dern Cannibal's Religion, by Osmin True Believer. To which

is added a Select Piece, call'd The Story of Stories, Takenfrom the Cannibal's Chronicle (London, 1734)

*** Questions d'un pai'en a un chretien (Paris, 1994)

ALBERTO R ADICATI, Recueil des pieces curieuses sur Ies matie- res Ies plus interessantes (Rotterdam, 1736)

ELIZABETH RAWSON, T7ie Spartan Tradition în European Thought
(Oxford, 1969)

MARKUS REDIKER, Between the Devii and the Deep Blue Sea.
Merchant Seamen, Pirates and the Anglo-American Maritime World 1700-1750 (Cambridge, 1987)

ROSELYNE REY, The History ofpain (Cambridge MA, 1995)
RUTH RICHARDSON, Death, Dissection and the Destitute
(London, 1987)

CHARLES DE ROCHEFORT, Histoire Naturelle et Morale des Iles
Antilles de l'Amerique (Roterdam, 1658)

JACQUES ROGER, The Life Sciences în Eighteenth-Century French
Thought (Stanford, 1997)

JAMES S. ROMM, The Edges of the Earth în Ancient Thought.

Geography, Exploration and Fiction (Princeton, 1992)

R.B. ROSE, Gracchus Babeuf. The First Revoluţionary Commu- nist (London, 1978)

PAUL LAWRENCE ROSE, Revoluţionary Antisemitism

în Germa- ny from Kant to Wagner (Princeton, 1990)

PAOLO ROSSI, The Dark Abbyss of Time. The History of Earth and the History of N ations from Hooke to Vico (Chicago,
1994)

CHRISTOPHER ROWE, MALCOLM SCHOFIELD, The Cambrid- ge Histoty ofgreekand Roman Politica! Thought (Cambrid- ge, 2000)

FREDERICK RUSSELL, The] ust War în the Middle Ages (Cam- bridge, 1977)

GEOFFREY SANBORN, The Sign of the Cannibal. Melville and the Making of the Postcolonial Reader (Durham, 1998)
MERIO SCATTOLA, Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur
Geschichte des „iusnaturae" im 16. Jahrhundert (Ttibingen,
1999)

MICHAEL J SCHAACK, Anarchy and Anarchists. A History of the Red Terror and Social Revolition în America and Europe
(Chicago, 1889)

WOLFGANG SCHMALE (ed.), Human Rights and Cultural Di- versity (Goldbach, 1993)

MALCOLM SCHOEFIELD, The Stoic Idea of the City (Cambrid- ge, 1991)

GORDON J. SCOCHET, Patriarchalism în Politicul Thought. The
Authoritarian Familiy and Politicul Speculation and Attitu- des, Especially în Seventeenth-Century England (New York,
1975)

JOHN SELDEN, Of the Dominion, or Ownership of the Sea
[Mare Clausum] (London, 1652)

SENECA, Moral Essays (Harvard, 1996)

JUAN GINES DE SEPULVEDA, Democrates Segundo, o de lasjus- tas causas de la guerra contra los indios (Madrid, 1984)
SEXTUS EMPIRICUS, Against the Ethicists (Oxford, 1997)
ALGERNON SIDNEY, Court Maxims (Cambridge, 1996)
ROGER SHATTUCK, The Forbidden Experiment. The Story of the
Wild Boy of Aveyron (New York, 1980)

ADAMSMITH, The Theory of Moral Sentiments (Oxford, 1976)

— An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth ofna- tions (Oxford, 1976)

— Lectures on Jurisprudence (Oxford, 1978)

BERNARD SMITH, European Vision and the South Pacific
1768-1850. A Study în the History ofart and Ideas (Oxford,

1960)

TOBIAS SMOLLETT, The History and Adventures of an Atom
(Athens, 1989)

FRANKM. SNOWDEN, Blacks în Antiquity. Ethiopians în the Gre- co-Roman Experience (Harvard, 1970)

[DE SOLIS], Histoire de la conquete du Mexique ou de la Nou- velle Espagne (Paris, 1591)

TOM SORELL, Moral Theory and Anomaly (Oxford, 2000)
CRAIG B. STANFORD, The Hunting Apes. Meat Eating and the
Origins of Human Behaviour (Princeton, 1999)
STEPHANUS JUNIUS BRUTUS, Vidiciae contra Tyrannos: or con- cerning the legitimate power of the people over a prince
(Cambridge, 1994)

RICHARDSTITES, Revoluţionar y Dreams. Utopian Vision and Ex- perimental Life în the Russian Revoluţion (New York, 1989)
LEO STRAUSS, The Politicul Philosophy ofhobbes. Lts Basis and
Its Genesis (Chicago, 1977)

F.H. STUBE DE PIEMONT, Ebauche des loix naturelles et du droit primitif (Amsterdam, 1765)

JONATHAN SWIFT & THOMAS SHERIDAN, The

Intelligencer
(Oxford, 1992)

J.L. TALMON, Themyth of the Naţion and the Vision of the Re- volution. The Origins of Ideologicul Polarisation în the Twen- tieth Century (London, 1981)

RAY TANNAHILL, Food în History (London, 1988)

ANDRfi THEVET, Les singularites de la France antarctiqve, av- trement nommee Amerique, & de plusieurs Terres & lsles de- vouuertes de notre temps (Paris, 1558)

HUGH THOMAS, The Slave Trade. The History of the Atlantic
Slave Trade 1440-1870 (New York, 1997)

BRIAN TIERNEY, Rights, Laws and Infallibility în Medieval
Thought (Aldershot, 1997)

MARTIN TROPP, Images offear. How Horror Stories Helped Sha- pe Modern Culture (1818-1918) (Jefferson, 1990)
GEORGETURNBULL, Discourse upon the Nature and Origin of
Civil Laws (London, 1740)

EMMERICH DE VATTEL, Questions de droit naturel. Sur le Trăi- te du droit de la Nature de M. Le Baron de Wolf (Berna, 1762)
GARCILASSO DE LA VEGA, Histoire des Yncas, Rois de Perou
(Amsterdam, 1704)

CHARLES VERLINDEN, L’esclavage dans l’Europe

medievale
(Gent, 1977)

ILSE VICKERS, Defoe and the New Sciences (Cambridge, 1996)
GIANBATTISTA VICO, The New Science (Ithaca, 1975)
ORDERIC VITALIS, The Ecclesiastical History (Oxford, 1995)
FRANCISCO DE VITORIA, Politicul Writings (Cambridge, 1991)
VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique (Paris, 1994)

HENRY VYVERBERG, Historical Pessimism în the French Enligh- tenment (Harvard, 1958)

— Human Nature, Cultural Diversity and the French Enlighten- ment (New York, 1989) Bemard Yack, The Longingfor To-

tal Revoluţion. Thephilosophical Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche (Princeton, 1996)
JOHN W. YOLTON, Thinking Matter. Materialism în Eighteen- th-Century Britain (Oxford, 1983)

CHRISTIAN WOLF, Principes du droit de la nature et des gens
(Amsterdam, 1758)

LARRY WOLF, Inventing Eastern Europe. The Map of Civiliza- tion on the Mind of Enlightenment (Stanford, 1994)

HANS WOLPE, Raynal et sa machine de guerre. L' „Histoire de deux îndes" et ses perfectionnements (Stanford, 1957)

E.A. WRIGLEY & DA VID SOUDEN (eds.), The Works ofthomas
Robert Malthus (London, 1986)

NOTE

1 Discuţia despre exemple se găseşte la finalul capitolului XLII, Despre puterea ecleziastică

2 Vezi lucrările lui Quentin Skinner, Reason and Rhetoric în the Philosophy ofhobbes (Cambridge, 1996) şi David John- son, The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation (Princeton, 1986)

3 Cf. Ann Blair, The Theater ofnature.] ean Bodin and the
Renaissance Science (Princeton, 1997), p. 153

4 Jean-Pierre Camus, L'amphitheâtre sanglant (Paris, 2001), pp. 179-180

5 David Hume, op. Cât., p. 140

6 Despre maşini în teatrul baroc, vezi Maravall, pp. 231-240;
observaţia despre relaţia dintre câştigul unuia care este pierderea altuia, în baroc, vezi pp. 166-167

7 Rousseau, OC V, p. 17

8 Op. Cât., 982b

9 Pluche, op. Cât., voi. I, p. Iii

10 Pluche, op. Cât., voi. III, p. 477

11 Robert Bolton, 1632, citat în John Bums (ed.), The Cambridge History of Politicul Thought 1450-1700 (Cambrid- ge, 1991), pp. 350-351

12 Hugo Grotius, Le droit de la guerre et de la paix (Amster- dam, 1739), p. 211. Vezi şi clarificările din notele traducă- torului, Jean Barbeyrac. Acest pasaj din Grotius este reluat şi de Pufendorf, în Dreptul naturii şi naţiunilor

13 Op. Cât., voi. II, p. 47

14 Evenimentul este relatat de Comelius de Pauw, în Re- cherches philosophicţues sur le grecs (Berlin, 1788), voi. 2, pp. 414-420. El se referă probabil la uncazdinl782, când o cea-

tă de 200 de ţigani au fost acuzaţi că ar fi fript şi mâncat câteva zeci de ţărani unguri. După torturi în care unii au măr- turisit crima, 41 dintre ei au fost spânzuraţi. O anchetă ordonată de împărat a descoperit pe urmă că presupusele victime ale lăcomiei ţigăneşti erau încă în viaţă

15 Herodot, op. Cât., I, 216

16 Op. Cât., IV, 64-65

17 La Chanson d’Antiochie, citat în Danielle Regnier-Bohler,
Croisades et pelerinages. Recits, croniques et voyages en Terre
Sainte (Paris, 1997), pp. 150-151

18 Jean de Lery, Histoire d’un voyage faict en la terre dv Bre- sil, avtrement dite Amerique (Geneva, 1580), pp. 211-212

19 Histoire generale de l’Espagne, du P. Jean de Mariana (Pa- râs, 1725), voi. 5, p. 137

20 Samuel Formey, Conseils pour former une bibliotheque peu nombreuse mais choisie (Berlin, 1746), p. 24

21 Rousseau, op. Cât., pp. 454-455

22 Op. Cât., 1360a30

23 The Tatler, nr. 254

24 Op. Cât., II, 15-16

25 De Pauw, op. Cât., p. 162

26 Ulpian, Institutele, cartea 1

27 Op. Cât., 3, 33

28 Op. Cât., p. 564

29 Op. Cât., p. 567

30 Locke, Politicul Essays, pp. 109 şi 98

31 Kames, op. Cât., voi. 2, pp. 250-251

32 Burlamaqui, op. Cât., pp. 167-168

33 Op. Cât., V, 16

34 Vezi Philodemus, Despre stoici

35 Op. Cât., 1110a 25-27

36 Heineccius, voi. I, p. 116

37 Vezi textul în Les declarations des droits de l'homme (Du debat 1789-1793 au Preambule de 1946). (ed.) Lucienjaume (Pa- râs, 1989), pp. 169-170

38 Pentru aspectele factuale ale cazului, l-am urmat pe
A.W. Brian Simpson, Cannibalism and the Common Law. The St o-

ry of the Last Voyage of the „Mignonette" and the Strânge Le- gal Proceedings to Which It Gave Rise (Chicago, 1984)

39 Aceasta este o doctrină care apare încă în dreptul roman, vezi Di gest a lui Justinian, 1.8.2.

40 Dreptul pozitiv modern nu a codificat, de regulă, an- tropofagia ca o infracţiune, canibalismul intenţionat şi ne- motivat de necesitatea extremă fiind de obicei socotit ca o circumstanţă agravantă în cazul omorului. Există însă şi ex- cepţii, când antropofagia este direct menţionată de legisla- tor, cum ar fi în legislaţia

australiană extinsă în 1902 asupra populaţiilor primitive din Papua Noua Guinee, caz în care avem de-a face evident cu o tentativă de reformă a primi- tivilor mai curând decât un cod penal obişnuit. Vezi Thomas

M. Ernst, Onabasulu Canibalism and the Moral Agents of Mis- fortune, în Goldman (ed.), The Anthropology of Cannibalism

(Westport, 1999). În spaţiul european, antropofagia nu pare să fi fost tratată ca o categorie separată de legislatori. O ex- cepţie de la această generalizare ar fi decizia autorităţilor sovietice din Leningrad, din timpul asediului oraşului, de a institui pedeapsa capitală pentru canibalism (vezi Ri- chard Overy, Russia's War, Londra, 1998, p. 107)

41 Defoe, Robinson Crusoe, p. 90

«Op. Cât., III, 107

43 Les Voyages de] ean Struys... (Lyon, 1682), pp. 323-324

44 Marc Lescarbot, Histoire de Ia Nouvelle-France (Paris,

1617), p. 59. Lucrarea lui Lescarbot este anterioară celei a lui Nicolaus Tulpius, Observaţiones medicarum (Amsterdam,

1641), despre care A.W. Simpson (op. Cât., p. 122) susţine că este prima menţiune a canibalismului într-o barcă cu nau- fragiaţi.

45 Jean Henry Samuel Formey, Principes du droitde la na- ture et des gens. Extrait du grand ouvrage latin de M. De Wolff

(Amsterdam, 1758), p. 334

46 Vattel, Questions de droit naturel. Sur le Trăite du

droit de la Nature de M. Le Baron de Wolf (Berna, 1762)

47 Vattel, op. Cât., p. 208

48 Vezi Barbara Godwin, Justice by Lottery (Harvester,
1992)

49 Charlevoix, Histoire et Description Generale de la Nou- velle France (Paris, 1744), tome I, pp. 34-35

50 Herodot, Istorii, III, 25

51 Pufendorf, op. Cât., voi. 1, p. 324 şi urm. În continuare,
Pufendorf invocă celelalte posibilităţi: şalupa prea mică, ma- rinari care se aruncă unul pe altul, bunurile folosite în co- mun etc.

52 Heineccius, voi. I, p. 117

53 Vezi Wolff, Principes du droit de la nature et des gens, t. II, pp. 333-340

54 Vattel, op. Cât., p. 210

55 Vattel, op. Cât., p. 212

56 Vattel, op. Cât., pp. 215-216

57 Vattel, op. Cât., p. 322

58 Vattel, op. Cât., pp. 353-354 şi 340

59 Vezi Vattel, op. Cât., pp. 329-332

60 Vattel, op. Cât., pp. 331-332

61 Locke, op. Cât., II, 3

62 Vezi relatarea acestui episod în R. Po-Chia Hsia, The
Myth of Ritual Murder (New Haven, 1988), pp. 73-82

63 Montaigne, op. Cât., II, 11

64 Lescarbot, Histoire de la Nouvelle France (Paris, 1618), p. 623

65 Cf. Richard A. Bauman, Crime and Punishment în An- cient Rome (Londra, 1996), p. 7

66 Samuel Pufendorf, Le Droit de la Nature et des Gens
(Amsterdam, 1734), voi. 2, pp. 454-455

67 Trăite des delits et des peines, p. 40

68 Cruce, op. Cât., p. 42

69 Oeuvres de Franţois La Mothe Le Vayer (Dresda, 1756), voi. 2, partea I, pp. 89-89. Această temă, a aruncării în sta- rea de natură ca o formă de pedeapsă, apare şi în literatu- că, în urmarea aventurilor lui Robinson ori în Insula
Misterioasă a lui Jules Veme

70 Michel Foucault, Les anormaux. Cours au Coiiege de Fran- ce 1974-1975 (Paris, 1999), p. 85

71 Locke, op. Cât., II, 11. Vezi şi Cicero, De republica 2, 47:

„Niciun animal [altul decât tiranul] nu poate fi imaginat care

NOTE

373

să fie mai teribil sau mai respingător pentru zei şi pentru oameni. Deşi aparenţa sa este omenească, prin răutatea ca- racterului său el este mai mult decât cele mai destructive fia- re. Cine ar numi «om» pe cineva care nu respectă nicio lege, nu acceptă nicio legătură de natură omenească cu conce- tăţenii săi sau chiar cu întreaga rasă omenească?" în De ira

(1,16) Seneca îl compară pe criminal cu un şarpe veninos

72 Morus, Utopia, p. 81

73 Augustin, op. Cât., I, 12-13

74 Această întâmplare este menţionată şi de Seneca, în De tranquillitate animi, XIV, 3-4

75 Digesta, 11.7.43

76 Seneca, De beneficiis, V, 20

77 Lactanţiu, Divinae institutiones, VI, 12

78 Augustin, op. Cât., IX

78 D2, p. 154

80 Disputele tusculane I, XLV

81 Op. Cât., IV, 26

82 Vitoria, Politicei Writings (Cambridge, 1991), p. 210

83 Samuel Pufendorf, Le Droitdela Nature et des Gens (Am- sterdam, 1734), voi. 1, p. 215

84 Marco Polo, p. 102

85 Lafitau, op. Cât., voi. 2, p. 405

86 Cyrano de Bergerac, Etats et empires de la Lune, în
Libertins du XVIlI e siecle (ed. Jacques Prevot, Paris 1998), pp. 977-979

87 De Pauw, Recherches philosophiques sur Ies americains
(Cleves, 1772), p. 245

88 Brissot de Warville, op. Cât., pp. 76-77

89 Hume, op. Cât. Pp. 96-97

90 virey, op. Cât., voi. I, p. 57

91 Robert Favre, La mort dans la litterature et Ia pensee franqaises au siecle des lumieres (Lyon, 1978), p. 32

92 Jean Henry Samuel Formey, Principes du droitde la na- ture et des gens. Extrait du gr and ouvrage latin de M. De Wolff
(Amsterdam, 1758), pp. 32-33 şi 355

93 Wolff, op. Cât., p. 354

94 Wolff, op. Cât., p. 357

95 Herodot, op. Cât., III, 99

96 Lafitau, op. Cât., voi. 2, p. 433

97 Despre disecţie, vezi Ruth Richardson, Dcath, Disscc- tion and the Destitutc (Londra, 1987), pp. 52, 54 şi 221

98 Vezi Martin Fido, Bodystatchers. A History ofresurrcc- tionists 1742-1832 (Londra, 1988), p. 9

99 Despre istoria disecţiei, vezi Andrea Carlino, Books of the Body. Anatomical Ritual and Renaissancc Learning (Chica- go, 1999)

100 Legende asemănătoare au circulat până la sfârşitul se- colului al XX-lea în unele părţi ale Africii. Conform acesto- ra, există un fel de vampiri, angajaţi de albi să extragă sângele negrilor; maşinile roşii de pompieri ori ambulanţele, un lu- cru nou şi suspect în acele regiuni, au fost asociate acestor practici. Este posibil ca aceste poveşti să-şi aibă originea în campaniile de colectare a sângelui din perioada războaielor mondiale, când unii africani presupuneau că sângele e băut de europeni. Vezi Luise White, Cars Out of Place. Vampires,

Technology and Labour în East and Central Africa, în Frederick

Cooper & Ann Laura Stoller (eds.), Tensions of

Empire. Co- lonial Cultures în a Bourgeois World (Berkeley, 1997)

101 Despre istoria modelului anatomic în filosofia mora- lă, vezi cap. XI din Louis Van Delft, Litteraturc et anthropo- logie. Nature humaine et charactere a l'âge classiquc (Paris, 1993)

102 vvolff, în Formey, rezumat, p. 362

103 Q e Pauw, op. Cât., p. 232

104 Treatise ofhuman Nature, III, 2, 2.

105 Op. Cât., în Oeuvres (Paris, 1829), voi. XVI, p. 13

106 Aristotel, Politica, 1253a25

107 Monboddo, op. Cât., voi. I., p. 384

108 Robertson, The History of America, pp. 135-139

109 Virey, op. Cât., voi. II, pp. 43-44; relatarea sa e inspira- tă de Robertson

110 Du Tertre, op. Cât., voi. II, p. 406 (prima ediţie a cărţii e din 1654)

111 Lafitau, op. Cât., voi. 2, pp. 274-284

m Charlevoix, Histoire… de la Nouvelle France (Paris, 1744),

voi. II, pp. 242-248 şi 383

113 Adam Smith, Theory of Moral Sentiments (Oxford, 1976),

p. 206

114 Adam Ferguson, An Essay on the History of Civil So- ciety (Londra, 1783), p. 152

115 [Louis de Poincy], The History of Barbados (Londra,
1666), p, 327

116 Histoire generale d'Espagne, du P. Jean de Mariana (Pa- râs, 1725), voi. 1, p. 18

117 Kames, op. Cât., voi. 1, p. 26

118 Adam Ferguson, Essay s on the lntellectual Powers, Mo- ral Sentiment, Happincss and Naţional Felicity (Paris, 1805), p. 34;
aceeaşi idee se găseşte şi în Essay on the History of Civil So- ciety

119 Cugetări, nr. 159

120 Hisf. Univ., voi. I, pp. 364-365

121 Richard J. Evans, Rituals of Retribution. Capital Punish- ment în Germany 1600-1987 (Oxford, 1996), p. 259

122 Vezi, spre exemplu, cartea lui Deslandes, Reflections sur la mort des grands hommes qui sont morts en plaisantant (Ro- chefort, 1755)

123 Montaigne, E ssais (I, 14)

124 Jean de La Placette, Essais de morale, scconde edition re- vine et corrigee… (Amsterdam, 1716), voi. 3, pp. 267-268

125 Lafitau, op. Cât., voi. 2, p. 280

126 Henry More, An Account ofvirtue (Londra, 1690), pp.
261-262

127 Virey, op. Cât., voi. II, pp. 42-43

128 Această idee destul de improbabilă despre tutun ca fiind un drog puternic are o vechime considerabilă în Eu- ropa. Rodrigo de Jerez, un membru al echipajului lui Columb şi primul om care a fumat tutun în Europa, a fost aruncat în închisoare de Inchiziţie, pe motiv de vrăjitorie. Papa Ur- ban al VII-lea a interzis în 1642, printr-o bulă, fumatul în catedrala Sf. Petru, amenințând cu excomunicarea pe cei care nu se supun. Între relele atribuite tutunului era şi acela că împiedică reproducerea (Vezi Drugs and Narcotics în Histo- ry, Roy Porter & Mikulas Teich (eds.), Cambridge, 1995). Cât despre anestezierea condamnatului, se pare că în Europa

exista obiceiul ca acesta să fie servit cu băutură din belşug pe ultimul drum; despre chinezi se afirmă că foloseau opiul

129 Politica, 1338b 15-25

130 Hume, Trcatisc ofhuman Nature (III, 2, 2)

131 Ferguson, op. Cât., p. 50

132 [Louis de Poincy], The History of Barbados (London,
1666), p. 326

133 James Adair, History ofthe American Indians (Johnson
City, 1930), p. 418

134 Spre exemplu Ciclopii din Odiseea lui Homer; Diodo- rus Siculus, Hist. Univ., voi. I, p. 346, menţionează pe etio- pienii care au gheare de animal duc o viaţă animalică şi nu pot vorbi decât cu ţipete ascuţite

135 Vezi James Romm, Dog Heads and Noble Savages: Cy- nicism Beforc the Cynics, în R. Bracht Branham and Mărie
Odile Goulet-Caze (eds). The Cynics. The Cynic Movement în
Antiquity and Its Legacy (Berkeley, 1996)

136 Cf. Frank Lestrignant, Cannibals. The Discovery and the
Representation of the Cannibal frorn Columbus to Jules Verne
(Berkeley, 1997), pp. 15-16

137 Voltaire, op. Cât., în Oeuvres (Paris, 1829), voi. XVI, pp.
9-10

139 Vezi David Morgan, The Mongols (Cambridge MA,
1996), p. 177

139 Ambroise Pare, Deux livres de chirurgie (Paris, 1573), p. 365

140 Hobbes, De Cive, XVII, 12

141 Georges Viagrello, A History of Râpe. Sexual Violence în
France from the 16th to the 20th Century (Cambridge, 2001), pp. 178 şi 188

142 Acosta, op. Cât., p. 214

143 Henry More, An Explanation of the Grand Mystery of
Godliness (London, 1660), pp. 86-87

144 De Pauw, Recherches philosophiques sur Ies americains…
(Cleve, 1772), voi. 1, p. 245

145 Robinson Crusoe, p. 123

146 Vezi Histoire de l' Academie Royale des Sciences et Belles
Lettres. Annee MDCCLIV (Berlin, 1756), p. 112

NOTE

377

147 Burlamaqui, op. Cât., p. 169

148 Vezi Ivan Hannaford, Race. The History of an Idea în the West (Baltimore, 1996), p. 209. Despre istoria concepţiilor privind monştrii, inclusiv despre jurisprudenţa civilă şi eclesiastică în materie, lucrarea

lui Ernest Martin, Histoire des monstres depuis V Antiquite jusqu' a nosjours (Paris, 1880)

149 Rousseau, Emile, p. 245

150 Despre maimuţe, vezi cartea lui H.W. Janson, Apes and
Ape Lore în the Middcagesand the Renaissance (Londra, 1952).
Cartea care a suscitat în cea mai mare măsură interesul pentru urangutan este aceea a lui Edward Tyson, Ourang-Ou- tang (1699)

151 Locke, op. Cât., 3.11 .16

152 [Monboddo], Of the Origin and Progress of Language
(Edinburgh, 1774), voi. I, pp. 222-227 şi 262

153 Vezi Maximillian E. Novak, The Wild Man Comes to Tea, în, p. 184

154 Histoire d'une jeunefille sauvage, pp. 19, 24 şi 30

155 Burlamaqui, op. Cât., pp. 43-44 şi 186

156 Relation abregee d'un voyage fait dans l'interieur de l'Amerique meridionale, par M. De La Condamine (Paris, 1778), pp. 50-52

157 Pluche, op. Cât., voi. III, pp. 494-496

158 Robinson Crusoe, p. 234

159 Histoires prodigieuses extraictes de plusieurs auteurs (Pa- râs, 1598), pp. 190-191

168 Kors, p. 293

161 Vezi Michel Foucalt, Histoire de la folie a l'âge classique
(Paris, 1960)

162 Platon, Republica, 571c-d

163 Seneca, De ira, III, 20

184 De ira, III, 15

165 Seneca, De clementia, I, 25-26

166 Rochefort, op. Cât., pp. 400 şi 405-406

167 Du Tertre, op. Cât., voi. II, p. 406

168 Robertson, The History of America (Basil, 1790), pp.
125-126

169 Virey, op. Cât., voi. I, p. 101-102

170 Lafitau, op. Cât., voi. 2, p. 406

171 [Louis de Poincy], The History of Barbados (Londra,
1666), p. 332

172 [Raynal], Histoire Philosophique ct Politique (Amsterdam,
1772), voi. 3, p. 336

173 Hume, op. Cât., p. 135

374 Op. Cât „III, 11

175 Kames, op. Cât., voi. 1, p. 34

176 [D'Holbach], Systeme social, ou principes naturelles de la morale ct de la politique avec un examen de l'influcnce du go- uvernement sur Ies moeurs (Londres, 1773), voi. 3, pp. 67-69

177 Virey, op. Cât., voi. I, p. 241

178 Raynal, Histoire Philosophique ct Politique des... deux în- des (Geneve, 1780), voi. 3, pp. 371-372

179 Lescarbot, Histoire de la Nouvelle France (1618), pp. 828,
830

ibo virey, op. Cât., voi. I, p. 309. Nu toţi autorii sunt de acord că antropofagul este un hipersexuat. Kames crede că din ca- uza condiţiilor aspre de trai, sălbaticii nord-americani nu sunt interesaţi de sex. Rousseau combate ipoteza unei stări de natură hobbesiene demonstrând, printre altele, că „expe- rienţa" ne arată cât este de greşit să ni-i imaginăm pe sălbatici ucigându-se unul pe altul din gelozie amoroasă. Caraibii, crede Rousseau, sunt cei mai „liniştiţi" oameni în amoruri- le lor (ideea aceasta este preluată de la Montaigne)

181 Cf. R. Po-Chia Hsia, The Nlyth of Ritual Murder (New
Haven, 1988), p. 114

182 Gilles of Rome [Aegidius Romanus], On Ecclesiatical
Power (Woodbridge, 1986), capitolul XI

183 Cf. Hayden White, The Forms of Wilderness: Archaeo- logy of an Idea, în The Wild Man Whithin. An Image în Wes- tern Thought from the Renaissancc to Romanticism (Eds.
Edward Dudley & Maximillian Novak, Pittsburgh, 1972),

p. 18

184 Lewis Hanke, The Spanish Struggicfor Justice i n the Con- quest of America (Boston, 1965), p. 111

185 Rochefort, p. 413

186 De la Vega, op. Cât., voi. 1, pp. 48-49

NOTE

379

187 Acosta, Histoire naturellc et morale... p. 211

188 Trăite de la grâcc generale, par M. Nicole (1715), voi. 1, p. 90

189 Antoine Arnauld, Ecrits sur Ie systeme de la grâce ge- nerale (1715), voi. I, p. 52

190 [Poincy], The History of Barbados (Londra, 1666), pp.
272-289

191 Op. Cât., voi. II, p. 311

192 John Locke, An Essay Conccrning Human Understan- ding (Oxford, 1979), I, IV, 8

193 Voltaire, Eseu despre moravuri, în Oeuvres (Paris, 1829), voi. XVI, p. 16

194 De la Vega, op. Cât., voi. 1, p. 446.

195 De la Vega, op. Cât., voi. 1, pp. 145-146

196 Burlamaqui, op. Cât., pp. 12-13

197 Defoe, op. Cât., p. 172

198 Defoe, op. Cât., p. 190

199 Lodovico Antonio Muratori, Nouvelles des missions du
Paraguay (Paris, 1946), pp. 29, 44-46

200 D2, pp. 220-221

201 Hanke, Aristotle and the American Indians, p. 16

202 Sepulveda, op. Cât., p. 33

203 Sepulveda, op. Cât., p. 38

204 Sepulveda, op. Cât., p. 104

205 Acosta, op. Cât., p. 66

208 Op. Cât., pp. 292, 302 şi 168

207 Vitoria, op. Cât, p. 225

208 De potestate civili, în Vitoria, op. Cât., p. 9

209 Op. Cât., p. 16

210 Op. Cât., p. 37

211 Op. Cât., p. 250

212 Richard Baxter, A Holy Commonwealth (Cambridge,
1994), pp. 103-104

213 Despre autoritate şi proprietate la necredincioşi, vezi
Ockham, A Short Discourse on Tyrannical Government (Cam- bridge, 1992), cartea III. Despre puterea papei în raport cu popoarele necreştine, vezi cartea a IV-a, capitolul 14

214 Grotius, op. Cât., pp. 669-671

215 Pufendorf, op. Cât., voi. 1, p. 388

216 p u fendorf, op. Cât., voi. 2, p. 556

217 Heineccius, voi. I, p. 179; voi. II, pp. 189 şi 192

218 Defoe, op. Cât., p. 137

219 [Charles de Rochefort], Histoirc naturelle et morale des
Iles Antiles, p. 267

220 Voyage du Perelabat aux Isles de l’Amerique (Haga, 1724), voi. 2, p. 108

221 Emeric Cruce, Le Nouvcau Cynee. Thenewcyneas (Phi- ladelphia, 1909), p. 126

222 [Louis de Poincy], The History of Barbados, St Christo- phers, Mevis, St Vincents, Antego, Martinico, Monscrrat, and the rest of the Carriby-lslands (London, 1666), pp. 267-309

223 Op. Cât., voi. II, pp. 310-311

224 Rochefort, op. Cât., pp. 383-385 şi 403

225 Du Tertre, Histoirc generale des Antiles, voi. II, p. 357

226 Rousseau, Emile, p. 253

227 Raynal, op. Cât., voi. 5, p. 31

228 Referirile la actele martirilor trimit la volumul The Acts of the Christian Martyrs (Oxford, 1972)

229 Vezi Martiriul lui Ignatius şi St. Irineu din Lyon, Ad- versus haereses

230 Cf. Caroline Walker Bynum, The Resurrcction of the Body în Western Christianity 200-1336 (New York, 1995), p. 26

231 Cetatea lui Dumnezeu, XXII, 12

232 Discours d’Athenagore sur la ressurection des morts (Bres- lau, 1753), pp. 31-32

233 Tatian, Discurs către greci, VI

234 Vezi Donald G. Kyle, Spectacles ofdeath în Ancicnt Rome
(Londra, 1998), pp. 186 şi 190

235 Athenagoras, op. Cât., p. 37

236 Tertullian, Despre resurecţia cărnii, 32

237 Athenagoras, op. Cât., pp. 60-61

238 Athenagoras, p. 53

239 Grotius, Trăite de la verite de la religion chretienne
(Utrecht 1692), p. 121

240 Samuel Clarke, A Discourse concerning the Being and
Attributes ofgod, the Obligations of Natural Religion and the

NOTE

381

Truth and Certainity ofthe Christian Revelaţion, în Answer to
Mr Hobbes, Spinoza, the Author of Oracles ofreason, and other
Deniers of Natural and Revealed Religion (ediţia a IX-a, Lon- don, 1738), p. 358

241 Boyle, op. Cât., p. 305

242 Analogia dintre amestecul şi analiza cămurilor şi

ace- lea ale metalelor apare încă din perioada patristică, la Jus- tin Martirul

243 Origene, op. Cât., II, 10

244 Augustin, op. Cât., pp. 89-91

245 Vezi Cyclopaedia: or, an Universal Dictionary o/Arts and Sciences, by Chambers F.R.S., The Fifth Edition (Londra, 1743)

246 Henry More, An Explanation of the Grand Myslery of Godliness (London, 1660), pp. 221-229

247 Athenagoras, op. Cât., pp. 60-63

248 Lettre au Marquis de la Pane, în Fontenelle, CEuvres completes, voi. III (Paris, 1989), pp. 461-462. Ipoteza unor corpuri ale oamenilor înviaţi „reduse proporţional" este evocată sar- castic şi de Voltaire, în Dicţionarul filosofic, articolul Resurecţie

249 Cyrano de Bergerac, op. Cât., pp. 986-987. Genul acesta de discuţii între un creştin şi un necredincios are origini în perioada patristică, ex. Dialogul de la începutul secolului al V-lea, Disputa între un creştin şi un filosof psgân. O dată cu Islamul, mahomedanul este un interlocutor care apare în Ioan Damaschin, Controversa dintre un musulman şi un creş- tin ori Mihail al II-lea Paleologul, Discuţii cu un musulman (cca 1390); unele dintre aceste scrieri conţin consideraţii de- spre dogma resurecţiei

250 Henry More, A Modest Enquiry into the Myslery

ofini- quity (Londra, 1664), p. 169

251 Voltaire comentează teoriile medievale în Esseu despre moravuri; vezi Essai sur Ies moeurs, în Oeuvres de Voltaire (Pa- râs, 1829), voi. XVI, pp. 65-69

252 Argumente asemănătoare vor fi reluate apoi de Vol- taire, în articolul Transubstanţiere din Dicţionarul filosofic

253 Kames, op. Cât., voi. 2, p. 423

254 Hume, op. Cât., pp. 167-168

255 Boyer d'Argens, Lettres juives, ou correspondance phi- losophique, historique et critique (Paris, 1742), voi. 2, p. 240.
Unele din referinţele sale sunt la Montaigne

256 [d'Holbach], La contagion sacree, ou histoire naturelle de la superstition (Londres, 1770), voi. 1, pp. 17-18 şi voi. 2, p. 38

257 [d'Holbach], Systeme de la nature, ou Ies loix du monde physique & du monde moral, par M. Mirabaud... Nouvelle edi- tion (Londres, 1781), voi. 2, pp. 12 şi 245

258 James Adair, History of the American Indians (Johnson
City, 1930), p. 420. Textul e inspirat de Voltaire, L'ingenu

259 Defoe, op. Cât., p. 171

260 Vezi Masseau, Les ennemis desphilosophes (Paris, 2000), pp. 43 şi 124

261 De Pauw, op. Cât., voi. II, pp. 129-130

262 Sade, op. Cât., în Oeuvres (Paris, 1990), voi. I, p. 563

263 De Pauw, op. Cil., voi. I, p. 211 (ediţia 1771). El îi atri- buie această teorie lui Cluvius (Comentarii asupra Germaniei antice)

264 Pluche, Le spectacle de la nature, voi. V, p. 77

265 Virey, op. Cât., II, 40, 45

266 Vico, op. Cât., § 517

267 Sigmund Freud, op. Cât., p. 141

268 Freud, op. Cât., p. 144

269 Virey, voi. II, p. 50

270 Montaigne, op. Cât., I, XXIII. Relatarea sa este inspira- tă de Gomara

271 Adam Smith, Lectures on furisprudence (Oxford, 1978), p. 334

272 Labat, Relation historique de VEthiopie Occidentale (Pa- râs, 1732), voi. 2, pp. 295-296

273 Virey, op. Cât., voi. I, p. 260

274 Jean Astruc (1684-1766), medic la curtea Franţei,

a pu- blicat De morbis veneris libri sex (Paris, 1736). Astruc respin- ge teoria lui Fioravanti la p. 40

275 De Pauw, Recherches philosophiques sur les americains, voi. I, pp. 229-231

276 Pentru acest obicei, vezi Richard J. Evans, Rituals of
Retribution. Capital Punishment în Germany 1600-1987 (Ox-

ford, 1996), pp. 90-93. Potrivit lui Evans, acest obicei a fost practicat şi în Danemarca; în zonele catolice el ar fi fost cu totul excepţional, precum la ghilotinarea lui Ludovic al
XVI-lea, când s-au înmuiat în sângele regal batiste, cârpe şi chiar o pereche de zaruri. Originea acestui ritual nu este cu- noscută; rituri în care se bea sângele unei victime sacrificia- le sunt menţionate de Frazer, în Creanga de Aur; tot el arată că în China era mâncată bila bandiţilor executaţi, pentru a căpăta curaj

277 Dom Augustin Calmet, Trăite sur Ies apparitions et sur
Ies vampires, ou Ies revenants de Hongrie, de Moravie, &c. (Pa- râs, 1751), voi. I, p. 466

278 Du Tertre, op. Cât., voi. II, p. 389

279 Profir, I, 15

280 Plutarh, 997e

281 Morus, Utopia, pp. 73, 57 şi 77

282 Monboddo, op. Cât., voi. I, p. 396. Această teză este in- spirată de Politica lui Aristotel

283 Nouveau voyage de la Terre Australe, par Jaques Sadeur
(Paris, 1693), pp. 125-126

284 Histoire universelle, voi. I, p. 18

285 Locke, op. Cât., I, 39 şi 27. Această idee are anteceden- te la teologii creştini. Basil din Cesareea arată, în discursul despre originea omului (II, 6), că gustul pentru came le-a fost dat oamenilor şi animalelor ca urmare a căderii în pă- cat. Înainte de aceasta, chiar şi actualele carnivore erau ve- getariene. Leul, ursul şi vulturul mâncau iarbă. Ne dovedeşte acest lucru şi exemplul dinilor, care bolnavi fiind, mănâncă iarbă, ştiind prin instinct că aceasta le face bine, deci această hrană trebuie să fi fost sănătoasă şi înainte pentru carnivore

286 Rousseau, op. Cât., p. 403

287 Emile, p. 407

288 Emile, p. 411

289 Montaigne, Eseuri, I, 23

290 Monboddo, op. Cât., voi. I, pp. 224-226

291 The Tatler, nr. 148 (1709-1711)

292 Lery, Histoire d’un veyage faict en la terre du Bresil (Ge- neve, 1580), pp. 220-223

293 [Louis de Poincy], The History of Barbados, St Chrislo- phers, Mevis, St Vincents, Antego, Martinico, Monserrat, and the rest of the Carriby-lslands [London, 1666], p. 332

294 Histoire des avanturiers flibustiers, voi. I, p. 465

295 Monboddo, op. Cât., voi. I, p. 384

296 Defoe, op. Cât., p. 168

297 Citat în J.E. Tiles, Moral Measures. An Introduction to
Ethics West and East (Londra, 2000), p. 1

298 Herodot, op. Cât., III, 38

299 [Pluche], Le spectacle de la nature, V, p. 77

300 Locke, op. Cât., I, II, 4

301 Locke, op. Cât., I, III, 2

302 La philosophie du bon-sens, ou reflexions philosophiques sur l'incertitude des connoissances humaines, a l'usage des cavaliers et du beau-sexe, par monsieur Le Marquis d'Argens (Londra, 1737)

303 Op. Cât., voi. II, pp. 318-319

304 Franklin, Remarques sur la politesse des sauvages de l'Amerique septentrionale (Paris), p. 3

305 Defoe, op. Cât., p. 135

306 Op. Cât., 37-41

307 Op. Cât., 69

308 Op. Cât., 72

309 Op. Cât., 193-194

310 Op. Cât., 195-196

313 Op. Cât., 118

312 Montaigne, op. Cât., p. 157

313 Morus, op. Cât., p. 61

314 [Poincy], The History of Barbados (Londra, 1666), pp. 328-329

3.5 Labat, Relation historique de l'Ethiopie Occidentale (Pa- râs, 1732), voi. 2, p. 294

3.6 Oeuvres de Frangois La Mothe Le Vayer (Dresda, 1756), voi. V, partea a II-a, p. 158

317 Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth ofnations (Oxford, 1976), voi. 1, pp. 89-90

318 Rochefort, p. 488

319 Filmer, Observaţion upon Aristoteles Politiques, în Poli- ticul Writings, p. 237

NOTE

385

328 Locke, op. Cât., I, 9

321 Locke, op. Cât., II, 56

322 Heineccius, voi. II, p. 48

323 Aristotel, Politica, 1256b25

324 Thevet, op. Cât., p. 29

325 Vezi textul edictului lui Constantin în Phillips, Slave- ryfrom Roman Times to the Early Transatlantic Trade (Minnea- polis, 1985), p. 27

326 Charlevoix, op. Cât., voi. II, pp. 34-35

327 Malthus, op. Cât., voi. 2, p. 37

328 ri. Ouis de Poincvl, The History of Barbados (Londra,
1666), p. 326

329 De la Vega, op. Cât., voi 1, p. 50-51

330 De la Vega, op. Cât., voi. 1, pp. 44-45

331 Labat, Relation historique de l'Ethiopie Occidentale (Pa- râs, 1732), voi. 2, pp. 292-293

332 Guillaume-Thomas Raynal, Histoire Philosophique et Po- litique des ttablissemenis et du Commerce des Europeens dans
Ies deux îndes (Geneve, 1780), voi. 5, p. 29

333 Jean Bodin, The Six Bookes of a Commonweale (1606), p. 35

334 Locke, op. Cât., II, 85

335 Locke, op. Cât., II, 23

336 Locke, op. Cât., II, 172

337 Locke, op. Cât., II, 91

338 Locke, op. Cât., II, 137

339 Montesquieu, op. Cât., cap. II, cartea 14

340 Du contrat social, p. 353

341 Du contrat social, pp. 354-355

342 Jacobi, scrisoare către La Harpe, 5 mai 1790, citat în
Ferry, Des animaux et des hommes, p. 391

343 Vezi Allan H. Gilbert, Machiavelli's Prince and Its Fo- rerunners. The Prince as a Typical Book de Regimine Princi- pum (New York, 1968)

344 Platon, Republica, 575a

345 Platon, Republica, 576b

346 Platon, Republica, 578b-c

347 Platon, Republica, 579a-b

348 Platon, Republica, 565e-566a

349 Cicero, De Ojficiis III, 32

350 Jean Bodin, op. Cât., p. 212

351 Sidney, Court Maxims, p. 11

352 Locke, Two Treatises of Government, II, 93

353 Locke, Two Treatises of Government, § 228

354 Jean-Vincent Gravina, L'Esprit des loix romanes (Am- sterdam, 1766), pp. 332-333

355 John Trenchard, Thomas Gordon, Cato's Letters: or Es- says on Liberty, Civil and Religious, And other Important Sub- jects (Indianapolis, 1995), scrisoarea nr.72, din 7 Aprilie 1722

356 Raynal, op. Cât., voi. 5, pp. 29-30

357 Vezi Chantal Thomas, The Wicked Queen. The Origins of the Myth of Mărie Antoinette (New York, 1999), pp. 126 a 132

358 Seneca, De ira, II, 8

359 Citat în J. F. C Fuller, The Conduct of War 1789-1961
(New York, 1992)

360 James Adair, The History of the American Indians (John- son City, 1930), pp. 221-222

361 Voltaire, Romans et contes (Paris, 1979), p. 425. Succe- sul cărţii lui Voltaire a fost senzaţional: 10 ediţii într-un an, o condamnare a Parlamentului în 1768 şi o punere la Index în 1771

362 Du contrat social, p. 419

363 Virey, op. Cât., voi. I, pp. 100-101

364 Es say... p. 51, în The Works of Thomas Robert Malthus,
Londra, 1986, voi. 1

365 Malthus, op. Cât., voi. II, p. 46

366 Malthus, op. Cât., voi. II, p. 43

367 Isaac de La Peyrere, Relation d'lslande (Paris, 1663), pp. 23-24

368 John Shefferius, The History of Lapland (Oxon, 1674),

p. 61

36, [Robert Molesworth], An Account of Denmark, as it was în the year 1692 (Londra, 1738), p. 57

370 Voltaire, op. Cât., în Oeuvres (Paris, 1829), voi. XVII, pp.
405-406

371 Malthus, voi. 2, pp. 36-37

NOTE

372 Vezi Arens, The Man-Eating Myth. Anthropology and An- thropophagy (Oxford, 1980), p. 27. Ideea longevităţii neobiş- nuite a canibalilor are origini antice. Ctesias din Cnidus menţionează că chinocefalii trăiesc 150-200 de ani

373 Raynal, op. Cât., voi. 8, p. 241

374 Despre Lahontan şi Gaudeviile, vezi Jonathan Israel,
Radical Enlightenment. Philosophy and the Formation of Moder- nity 1650-1 750 (Oxford, 2001), pp. 579-582

375 Rochefort, pp. 405, 401, 442 şi 491

376 D2, p. 132

377 D2, p. 204

378 D2, p. 158

379 Sursa sa este Franţois Correal, Voyages, I, p. 40

380 Radicati, Recueil de pieces curieuses sur Ies matieres Ies plus importantes (Rotterdam, 1736), p. 188

381 Radicati, op. Cât., p. 189

382 Op. Cât., voi. I, pp. 173 şi 179. Originea numelui „buca- nier" este explicată de Exemelin ca provenind de la obiceiul caraibilor de a-şi tăia în bucăţi prizonierii de război pentru a le afuma carnea [boucaner]; bucanierii făcând cu animale- le „ceea ce indienii făceau cu oamenii" (vezi pp. 101-102)

383 Vezi Christopher Hill, Liberty Against the Law, p. 119
şi Christopher Hill, Radical Pirates? în (eds. Margaret Jacob and James Jacob), The Origins of Anglo-Merican Radicalism
(Londra, 1984)

384 Despre utopiile comuniste în folclorul rus, vezi Richard
Stites, Revoluţionary Drams. Utopian Vision and Experimental
Life în the Russian Revoluţion (New York, 1989), pp. 15-16

385 Buffon, Histoire naturelle generale et particuliere, voi. 7, pp. 3-6

386 [Brissot de Warville] op. Cât., p. 73-74

387 Brissot, op. Cât., p. 86. Este posibil ca Warville să se fi inspirat din tratatul despre delicte şi pedepse al lui Becca- ria, care discutând despre furt şi dreptul de proprietate, ara- tă cu privire la acesta din urmă că este „un drept teribil, care nu este poate necesar” (vezi Beccaria, op. Cât., p. 107)

388 Despre Restif şi Hupay, vezi James H. Billington, Fi- re în theminds of Men. The Origins of Revoluţionary Faith (New

York, 1979), în special p. 79. Potrivit lui Billington, în timpul
Revoluţiei, Hupay a compus un Coran republican

389 [Naigeon], Le militaire philosophe (Londra, 1768), p. 12

390 Spre exemplu: Republicains, guillotinez-moi ce] ean-fou- tre de Louis XVI et cette putain de Mărie Antoinette en quatre jours şi vous voulez avoir du pain, par un commissaire naţional

391 Vezi Stites, op. Cât., p. 106

392 Rochefort, op. Cât., pp. 386-387

393 Op. Cât., p. 162

394 Vezi Stites, op. Cât., p. 133

395 Restif de la Bretonne, Le pornographe, suivi en annexe de Etat de la prostitution chez Ies anciens (Bruxelles, 1879). Exi- genţa naturaleţei îl face pe Restif să ceară ca prostituatelor să le fie interzis să folosească farduri

396 Thomas Northmore, Memories of Planets, în Gregory
Claes (ed.), Utopiasofthe British Enlightenment (Cambridge,
1994), p. 143

397 Defoe, Robinson Crusoe, p. 122

398 Virey, voi. II, p. 50

399 Du Tertre, op. Cât., p. 409

400 James Adair, History of the American Indians (Johnson

City, 1930), pp. 205-206

401 CEuvres de Buffon (Paris, 1839), voi. 3, p. 327

402 Defoe, op. Cât., p. 177

403 Histoire de la conquete de Mexique, ou de la Nouvelle Es- pagne (Paris, 1591), p. 306

404 Rochefort, pp. 403-404

405 Vico, op. Cât., § 333-334

406 The Intelligencer, 13/1728

407 Rousseau, Emile, p. 509

408 Virey, op. Cât., voi. II, p. 49

409 Samuel Pufendorf, Les droits de l'homme et du citoyen, tells qu'ils lui sont prescripts par la loi naturelle (Amsterdam,
1715). Aceasta este ediţia a III-a a traducerii-comentariu a lui
Barbeyrac. Discuţia despre şalupă este la pp. 125-127

410 Ediţia primă datează din 1714

4,1 Vico, op. Cât., p. 337

NOTE 389

412 Locke, op. Cât., II, 41. Teoria aceasta va fi preluată de
Adam Smith, în Avuţia Naţiunilor.

413 Cornelius de Pauw, Recherches sur Ies

americains, pp. 246-250

414 Adam Smith, Theory of Moral Sentiments (Oxford,
1976), p. 28

415 Vezi şi De Cive (X, 1): „în afara republicii se găseşte imperiul pasiunilor, războiul, frica, sărăcia, răutatea, singu- rătatea, barbaria, ignoranţa, sălbăticia; în republică, se găseş- te imperiul raţiunii, pacea, siguranţa, bogăţia, splendoarea, societatea, bunul-gust, ştiinţele şi bunăvoinţa”

416 Leviathan, p. 202

417 Leviathan, p. 149

418 De Cive, p. 27

4,9 Leviathan, p. 151

420 Op. Cât., p. 18

421 Op. Cât., II, 16 şi II, 180

422 Op. Cât., II, 92

423 Filmer, Political Writings, p. 188

424 Hume, op. Cât., II, 3,1

425 Monboddo, op. Cât., voi. I, p. 222

426 Heineccius, voi. II, pp. 69 şi 8

427 Francis Hutcheson, On Human Nature (Cambridge,

1993), pp. 143-144

428 Voltaire, op. Cât., în Oeuvres (Paris, 1829), voi. XVI, p. 31

429 Adam Smith, Lectures on Jurisprudence (Oxford, 1978), p. 115

430 Adam Smith, An lnquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Naţions (Oxford, 1976), voi. 1, p. 89

431 Rousseau, op. Cât., pp. 395 şi 399

432 D2, p. 203

433 John Austin, The Province of Jurisprudence Determined
(Cambridge, 1995), pp. 18-21 şi 92

434 Austin, op. Cât., pp. 83-97

435 Austin, op. Cât., pp. 152-154

436 Seneca, De beneficiis, IV, 20

437 Morus, Utopia, pp. 18-19

438 Citat în Paul Lawrence Rose, Revoluţionary Antisemi- tism în Germany from Kant to Wagner (Princeton, 1990), p. 50

439 Beattie, op. Cât., p. 467

440 Rousseau, OC V, p. 67

441 Orderic Vitalis, The Ecclesiastical History, voi. 5, p. 141

’“Jeande Lery, Histoire d’un voyagefaict en la terredvbre-

sil, avtrement dite Amerique (Geneva, 1580), pp. 228-230

443 Hume, op. Cât., p. 163

444 Kames, op. Cât., voi. 1, pp. 245-250

445 Lafitau, voi. 2, p. 291

446 Voltaire, op. Cât., în Oeuvres (Paris, 1829), voi. XVI, p. 28

447 Observaţions de] ean-] acques Rousseau de Geneve sur la reponse qui a ete faite d son Discours, în voi. III, p. 56

448 Rousseau, OC V, p. 401

449 De la Vega, op. Cât., voi. 1, pp. 50-51

450 Les Voyages de] ean Struys... (Lyon, 1682), p. 368

451 Vezi Sade, Aline et Valcour, ou le roman philosophique, în Sade, Oeuvres, voi. I., pp. 556-557

452 Defoe, op. Cât., p. 146

453 Adam Smith, Lectures on Jurisprudence (Oxford,

1978), pp. 214-215 şi An Inquiry into the Nature and Causes of the
Wealth ofnations (Oxford, 1976), voi. 2, p. 691

454 [Raynal], Histoire Philosophique et Politique (Amsterdam,
1772), voi. 6, pp. 15-16

455 Burke, A Vindication of Natural Society

CUPRINS

NOTĂ AS UPRA EDIŢIEI 5

INTRODUCERE 7

ŞTIINŢA LEGILOR NATURALE 11

Teatrul dreptului naturii 11

Geografia groazei 17

Enciclopedia obiceiurilor bizare 25

Cazurile anticilor şi modernilor 31

ŞALUPA HOBBESIANĂ 38

Dreptul mării 38

Deriva canibalilor 42

Loteria foamei 50

CHINURILE ŞI SOARTA TRUPULUI 62

Suferinţa cu măsură 62

Critica cruzimii punitive 67

Fiara cu chip de om 74

Dreptul de înmormântare 76

Naţionalizarea cadavrelor 89

CELĂLALT OM AL NATURII 100

Nevoie şi frică 100

Ritualul torturii 103

Exaltarea durerii 109

Subvertirea omului natural 117

CREATURILE RĂULUI 123

Declinul raselor monstruoase 123

Menajeria antropofagă 130

Criminalul natural 137

CUCERIREA SĂLBATICILOR 151

Dificultăţile evanghelizării 151

Controversa spaniolă 160

Verdictul protestant.. 167

Glorificarea primitivilor 173

DILEMELE IDENTITĂŢII 179

Tratatele de resurecţie 179

Experimentele ştiinţei mecanice 191

Teoria identităţii personale 198

Inamicul lui Dumnezeu 209

Un subiect demn de o academie 216

O CHESTIUNE DE GUST 224

Dieta imposibilă 224

Apologia vegetarianismului 228

Formarea perspectivei estetice 234

Sursele relativismului moral 239

ANTROPOFAGUL ÎN CETATE 250

Familiile aberante 250

Sclavia extremă 258

Regalitatea răsturnată 270

Patologia populaţiei şi economia mizeriei 277

ORIGINILE DOCTRINEI COMUNISTE 290

Comunismul primitiv 290

Veriga lipsă 296

Atacul asupra dreptului de proprietate 303

Consumul extatic 308

AGENTUL CRUZIMII ABSOLUTE 317

Critica geografiei morale 317

Dezmembrarea dreptului natural 328

Concluzie: stat şi istorie naturală 341

BIBLIOGRAFIE 355

NOTE 369

Redactor

SORIN LAVRIC
Apărut 2003

BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial”

Scrisă pe baza documentării în colecţii de carte rară din Scoţia,

Statele Unite, Finlanda, Islanda, Olanda, Germania şi Austria, lucrarea oferită publicului român de Cătălin Avramescu este unica istorie sistematică a canibalismului reflectată în oglinda filozo- fiei. Această istorie este reconstituită ca o succesiune de trei stadii.

În cel dintâi, canibalul este tratat ca o creatură ivită din menajeria dreptului naturii. În cel de-al doilea, el ajunge o retortă diabolică, al cărei rost e să încurce

socotelile teologilor şi metafizicienilor.

Cel de-al treilea este cel în care se pare că am ajuns azi: un stadiu în care antropofagia apare ca un produs al circumstanţelor şi al educaţiei. Dreptul natural, materialismul şi relativismul sunt cele trei mari discipline animate de prezenţa canibalului.

Fiind doar în ultimă instanţă subiectul concret al unei antropologii aberante, canibalul este mai înainte de orice o creatură livrescă, un personaj ce animă scrierile filosofilor şi juriştilor dintr-o perioadă sau alta a istoriei. Destinul său luminează misterul general al declinului teoriilor dreptului natural, un declin în spaţiul căruia gjndim noi astăzi noţiunile de bine şi rău.

în aceeaşi serie a apărut:

MIRCEA VULCÂNESCU De la Nae lonescu la «Criterion»

în pregătire:

ORTEGA Y GASSET Originea şi epilogul filosofiei

DAVID HUME Cercetare asupra intelectului omenesc

ISBN 973-50-0370-8

Pe copertă:

THliODORE GâRICAULT Pluta meduzei (detaliu)